中国般若思想史研究

―吉蔵と三論学派―

平井俊榮著

春秋社

はしがき

本書は、『中論』『百論』『十二門論』の三論に基づいて中国に起こった三論学派の成立と、その教理の特色とを、大成者である隋の吉蔵（五四九—六二三）の著作を中心として研究したものである。従来中国仏教を代表するものといえば天台や華厳であり、禅や浄土であって、三論の研究は、これら代表的な中国仏教の研究に比べるとき、ほとんど顧みられることもなく今日に至っているのが学界の実状であった。しかし、仏教、とくに大乗仏教の根幹をなすものは空の思想であり、般若の思想である。中国仏教においても、その伝来当初、中国固有の思想である荘老のことばを借りて般若や空を理解しようとした、いわゆる格義仏教の時代から、後代の禅宗における般若主義の標榜に至るまで、それは全中国仏教史を貫徹する基本思想であった。吉蔵によって大成された三論学派とは、実はこのような般若や空の思想を中心的課題として考究した学派である。したがってその研究も、従来のように狭く単なる宗派的な研究対象としてその価値を没却さるべきものではなくて、むしろ、般若思想という中国仏教の主流を形成する思想史的な体系の一環として、然るべき正当な位置づけの下に新たなる研究が要請さるべきものであった。本書は、このような視点から、あえて「中国般若思想史研究」という表題の下に公刊するものであるが、もとより、中国における般若思想の全体系を叙述したものではない。いわばその序論として、中国般若思想研究の中核的存在であった、吉蔵や三論学派の人々が果たした歴史的・思想的な役割の一端を叙べたに過ぎないものである。

著者が三論の大成者吉蔵の研究を志すことになった契機は、東京大学大学院在学中、恩師平川彰先生のご指導によるものであった。その後、先生の慫慂により昭和四十八年四月から昭和五十年三月まで、非常勤講師として東京大学文学部で三論学派の思想と歴史を講ずることになったのを機に、これまでの研究をまとめるようにとのご指示をいただいた。そこでとりあえず、従来の研究結果を「吉蔵を中心とする三論学派の研究」と題し、昭和四十九年六月東京大学に学位請求論文として提出したのが本研究である。幸いにして学位を与えられた上、主査の平川彰先生をはじめ、玉城康四郎先生・早島鏡正先生のお勧めもあって、ここに公刊の運びに至ったものである。ただ、本来ならさらに全体的に手を入れて、より十全な形において公刊すべきであったが、時間的余裕のないままに、資料篇をすべて割愛したのみでほとん

どそのままの形で公表する結果になってしまった。それ故、個々の問題については将来補足訂正しなければならない点が多々あると思われるし、また、現存するものだけでも凡そ二十六部百十二巻という吉蔵の厖大な著作からしても、本研究は将来における吉蔵研究の方向を示唆するに留まるものである。そこで、著者としてはこれを一里塚として今後の研究の進展を期したいと念じている。大方のご叱正をいただけるならばまことに幸いである。

著者は、昭和三十三年駒沢大学仏教学部を卒業したのち、改めて東京大学大学院に入学して仏教学の研究を志したが、この間、印度哲学研究室において花山信勝・辻直四郎・水野弘元・結城令聞・中村元・平川彰・玉城康四郎の諸先生の講義に列し、ご指導をうけることができたのはまことに幸運であった。また、母校の駒沢大学に奉職してからは、榑林皓堂・水野弘元・鏡島元隆の歴代仏教学部長をはじめ、恩師・先輩・同僚の諸先生にたえず暖かいご指導とご鞭撻をいただきながら研究をつづけることができたことは、これまた無上の幸せであった。さらに著者は、東京大学鎌田茂雄博士・同高崎直道博士・法政大学泰本融博士の三氏には、学生時代から親しく面倒を見ていただき、今日に至るまでつねに適切な助言と暖かい激励をいただいている。また学界の長老である宮本正尊博士から格別のご愛顧をうけ、中国仏教の研究については横超慧日博士・柳田聖山教授からたえず暖かいご指導をいただいている。その他お世話になった方々は一々筆紙につくしがたいが、著者が曲がりなりにも今日まで研究をつづけることができて、未熟ではあるが、ここに形ばかりでも最初の研究業績をまとめることができたのは、ひとえに恩師諸先生・先輩知友諸氏のご庇護のたまものである。ここに深く感謝の意を表する次第である。とくに平川彰先生・故小川弘貫先生には、大学院・学部のそれぞれの指導教授として学問上のご指導をいただいたばかりではなく、卒業後も多年にわたり研究・生活の両面にわたって格別のご配慮をいただいた。著者の今日あるは両先生のお蔭である。謹んで小川弘貫先生のご霊前に本書を捧げる。

なお、本書は文部省の昭和五十年度研究成果刊行費をうけて刊行したものである。校正ならびに索引の作成については駒沢大学講師吉津宜英・袴谷憲昭・伊藤隆寿の三氏、英訳に関しては AARON KEN KOSEKI 氏の多大なご助力を得た。また短時日の間に困難な出版を引き受けられた神田竜一氏をはじめとする春秋社の各位、とくに日隈威徳氏には種々お世話になった。これらの諸氏のご好意に対し厚く御礼申し上げる次第である。

昭和五十一年一月二十日　　著　者

目次

第二章 三論教学成立史上の諸問題……一七一

中国般若思想史研究

――吉蔵と三論学派

序論

一 三論とは何か

(一)

三論学派とは、西紀四〇一年長安に入関したクッチャ(Kucha 亀玆)の翻訳三蔵クマーラジーヴァ(Kumārajīva 鳩摩羅什、三五〇―四〇九)[1]によって伝訳された、『中論』『百論』『十二門論』という三つの論の教義の研究を中核に展開した中国仏教の一学派で、隋の嘉祥大師吉蔵(五四九―六二三)にいたって大成されたものである。

『中論』はインドのナーガールジュナ(Nāgārjuna 竜樹、約一五〇―二五〇)の作で、『般若経』に説かれる空(śūnya)の思想を教理的に基礎づけた最初の論書である。大乗仏教の根本思想は〈空〉の思想である。たとえそれが直接ではなくても、空を説かず、空に基づかない思想は大乗仏教にはない。この大乗仏教の空の思想を最初に説いたのが『般若経』と呼ばれる一群の経典であった。したがって、『般若経』はすべての大乗仏教のみなもとであるといえる。大部の般若経典の趣旨を要約した『般若心経』冒頭の「観自在菩薩は深般若波羅蜜多を行じた時、五蘊は皆空であると照見し、一切の苦厄を度したまえり[2]」という文句は、広く一般に親しまれているが、この文中の「五蘊皆空」とは、「一切の存在はすべて空である」という意味である。この一切皆空を説くことが、実に『般若経』の中心課題であった。しかし、経典の表現のつねとして、『般若経』においても、一切が空であるといっても、空とはなんなのか、なにゆえにすべての存在が空であるのか、それを積極的に論理をもって説明することは一向になされていないのである。そこで、この『般若経』に説かれる空の思想を解明すべく書かれた最初の哲学的論書が、ナーガールジュナの『中論』であった。したがって、インドの大乗仏教経典の源流は『般若経』であると同時に、大乗仏教思想の理論的展開の原点もまたこのナーガールジュナの『中論』であるということができよう。

『中論』は偈頌（根本中頌 *Mūla-Madhyamaka-kārikā* といい、略して中頌ともいう）のみがナーガールジュナの作で、これを四世紀中ごろピンガラ（**Piṅgala** 青目）が註釈したものをクマーラジーヴァが四〇九（弘始十一）年漢訳したものである。ナーガールジュナの『中頌』の註釈は、サンスクリット原典やチベット訳、漢訳のものなどいくつか現存しているが、[3]中国・日本では『中論』といえばこの青目註・羅什訳の漢訳『中論』のことで、現存する『中頌』の註釈としては最古のものである。『中論』四巻は、「観因縁品」第一にはじまって「観邪見品」第二十七に終わる二十七品、四百四十五偈からなっている。『中論』は『般若経』に基づく大乗の空思想の立場から書かれた仏教の概論とでもいうべき論書であるから、そこには、仏教全体にわたってあらゆる問題があつかわれているといってよいが、その中心思想は空と縁起の問題と、世俗と勝義の二諦の問題であるといわれている。[4]とくに中国の三論研究者において特徴的なことは、『中論』の主旨を二諦であるとみなした点である。たとえば、羅什門下で伝訳当初に中国ではじめて『中論』の註釈書を著わした曇影は、その序文の中で、

其の論意を立つれば、則ち言として窮めざることなく、法として尽さざることなし。然も其の要諦を統ぶれば、則ち二諦を会通す。真諦を以ての故に有なることなく、俗諦の故に無なることなし。真（諦）なるが故に有なければ、則ち無なりと雖も而も有なり。俗（諦）なるが故に無なければ、有なりと雖も而も無なり。有なりと雖も而も無なれば、則ち有に累されず。無なりと雖も而も有なれば、則ち無に滞らず。無に滞らざれば、則ち断滅の見息みぬ。有に存せざれば、則ち常等の（著）氷消えぬ。此の諸辺を寂するが故に名づけて中と曰う。[5]

と述べて、『中論』の要旨が二諦にあることを明らかにしている。また吉蔵は『三論玄義』の中で、

次に、中論は二諦を以て宗と為すことを明かす。二諦を用って宗と為す所以は、二諦は是れ仏法の根本なり。如来の自行化他は皆な二諦に由るなり。[6]

といって、同様に『中論』の宗旨が二諦にあることを強調している。

二諦（二つの真理）というのは、現象界の個物の本性が空であると観ずる仏菩薩の絶対的な立場が勝義諦（paramārtha-satya 第一義諦）であり、現象界のあらわれを世間一般の常識的な見方において承認する相対的な立場が世俗諦（saṁvṛti-satya）である。これを『中論』では、

諸仏は二諦にもとづいて衆生のために法を説きたもう。一つは世俗諦を以てし、二つには第一義諦である。（二四―八）

何びとでも、これらの二つの真理の区別を知らない人は、甚深なる仏の真実義を了解しないのである。（二四―九）

世俗的なことにもとづかなくては第一義は説示され得ない。しかも第一義に到達せずしては涅槃は証得されない。（二四―一〇）

と説いている。諸仏が人々を教化するのに世俗諦と勝義諦という二つの真理表現を用いるのは、人間の知性が無明に覆われている限り、つねに主客の対立という執着を捨て切れない。このような相対的立場にある人々を導くためには、それに適した教化の手段がとられなければならない。それが世俗諦である。世俗諦によって開眼されたとき、はじめて〈空性〉の開示が可能である。これが勝義諦である。勝義諦の説示によって、人々は涅槃の世界へと導入されるのである。したがって、『中論』の説く二諦は仏の説法教化の方法（約教の二諦）であって、真理の形式そのもの（約理の二諦）ではない。つまり、「世間の限界と涅槃の限界とは少しの違いもない」（二五―二〇）といわれるように、世俗の世界と悟りの世界という二つの世界、二つの真理があるのではなくて、この相対的世界にあって、相対の自己否定において現成する空性への悟入が中道であり、涅槃の証得であるが、二諦はこのことを実現する方法・手段なのである。したがって、のちに三論学派では、この二諦説を、空に執着するものには世俗諦を説いて有を明かし、有に執着するものには勝義諦を説いて空を明かし、有と空の二つの極端をはなれた不二中道を実現する妙教である、といって、二諦を教義の中心に据え、二諦によって仏法の真実を説き明かそうと試みたのである。これは実に『中論』の主旨を二諦に見出すことから

はじまっているのである。

（二）

『百論』はこの『中論』に説かれる空の思想をより徹底した論書で、仏教内の諸派にかぎらず、当時流行した仏教外のインドの各学派の邪説を論破することを本旨としている。『百論』一巻は、ナーガールジュナの弟子で三世紀ごろ活躍したアーリヤデーヴァ（Āryadeva 提婆）の著作であり、四〇四（弘始六）年クマーラジーヴァによって漢訳されたが、サンスクリット原典もチベット訳も伝わっていない。クマーラジーヴァの弟子の僧肇[7]（三七四—四一四）は「百論序」の中で、「百論はもと二十品（章）あり、各品が五偈からなっているので、あわせて百偈となるから〈百論〉と称するのである」[8]といっているが、現存の『百論』は十品のみで、漢訳では本偈と釈文の区別も必ずしも明らかではない。『百論』の論破の対象となった当時のインド哲学諸派の主なものは、自然哲学と論理学を主として唱えたニャーヤ学派（正理派）や、精神と物質の二元論を説くサーンキャ学派（数論派）、それに六つの範疇によって世界の現象を実在論的に説くヴァイシェーシカ学派（勝論派）などがあげられ、『中論』の説をうけて空思想の立場からこれを破している。インドの中観学派（Mādhyamika）が専らナーガールジュナの『中頌』のみを研究する学派であったのに比べて、中国の三論学派がこの破邪的傾向の強い『百論』を重視して三部の論の一つに数えたのは、同学派がとくに「破邪顕正」（邪説を破して正義を顕わす）をスローガンとして掲げているからである。学派なり宗派なりが自己の独自性を主張するためには、大なり小なり他説の論破が要請されるが、三論学派ではとくに破邪がそのまま顕正である〈破邪即顕正〉という立場から、他を破することによって自己の主張を顕わしてきたのである。この三論学派の主張する破邪論は、説の善悪よりは、空性を知らず、執着にとらわれている相手の物の見方や考え方の誤りを正すことが主眼であるから、偏った見解を変えることによって邪もまた正となる、そういう意味での〈破邪即顕正〉でもある。後世の三論学派では、外教や小乗仏教に対するよりも同じ大乗仏教者の固執的な見解に対して、より多く破邪の鋒先が向けられたのはそのためである。このような三論教義の特徴は『百論』のもつ破邪の精神を継承したものである。

(三)

『十二門論』一巻は『中論』と同じくナーガールジュナの著作で、クマーラジーヴァがこれも同じ四〇九（弘始十一）年に漢訳している。サンスクリット原典ならびにチベット訳ともに伝わっていない。本書は『中論』の要約とでもいうべき論で、『中論』から十二のテーマを選んでその思想を抽出し、空性に悟入せしめることを目的として書かれた入門的な略論である。論全体は二十六の偈頌と註釈文とからなっているが、本来は各門一偈が原則で十二偈の本偈からなり、これを解釈するに際して同じ著者の『中論』ならびに『空七十論』の偈を引用したものである。二十六偈のうち、『中論』から十七偈、『空七十論』から二偈を引用し、さらにその他の偈頌についても『中論』の偈に近似したものが多い。この事実から推して、内容的にも『中論』に酷似しており、その入門的な要約として作られたものである。

(四)

以上の三部の論に、同じくナーガールジュナが『大品般若経』（二万五千頌般若）を註釈した『大智度論』を加えて四論と称する場合もあるが、クマーラジーヴァがこれらのナーガールジュナ系の大乗仏教論書を漢訳した五世紀初頭の中国仏教界の実状は、クマーラジーヴァ以前に翻訳された般若系経典によって説かれた空思想を理解するのに、いわゆる「格義仏教」と称される中国固有の老荘の思想によってこれを理解しようとする迂遠な方途を用いていたのである。同じくクマーラジーヴァの弟子で漢訳『中論』に序文を書いた僧叡[9]（三五二—四六三）は、「格義迂にして本に乖き、六家偏にして性空の宗に即さず[10]」と、当時の仏教界の混迷せる実状を指摘している。そして、中央アジアにおいて大乗仏教哲学者として中国本土にまでその名の聞えていたクマーラジーヴァの招聘を推進し、その入関を待望しながら遂に相見えることなくして世を去った彼の先師道安（三一四—三八五）を引き合いに出して、「中百二論の文未だこれに及ばず、又通鑒するなし。誰と共にこれを正さん。先匠章を輟じ、遐かに慨いて、言を弥勒に決せんと思うは、良に此にあり[11]」

といって、その深い慨きを伝えているのである。しかし、『中論』の翻訳がなったとき、彼はその序文に「而今而後、談道の賢、始めて与に実を論ずべし」[12]と、その喜びを伝えている。このような僧叡の感懐によっても知られるように、インドにおいて『中論』の成立がその後の大乗仏教の思想的展開の原点であったと同じように、中国においても『中論』をはじめとする三論の伝訳は、本格的な大乗仏教思想研究の開始を告げるものであった。

『中論』『百論』『十二門論』という三部の論を総称して「三論」と呼ぶようになったのは、何時ごろからなのか、必ずしも明らかではない。僧伝によれば、同じくクマーラジーヴァの弟子に僧導があり、彼の著わした『三論義疏』[13]が三論の名称のはじまりであるともいわれるが、本書はつとに散逸し、日本南都の三論宗は勿論のこと、中国においても伝承された形跡は全く見られないので確かなことは不明である。慧皎（四九七—五五四）の『高僧伝』が成立したのは梁天監十八年（五一九）で、伝中にはしばしば「三論を善くした」という高僧の記録が見られるところから、慧皎の時代にはすでに「三論」という名称が確立していたものと思われる。したがって、単に中・百・十二門の三部の論それぞれに僧導が「義疏」を著わしたものを、僧伝の著者が総括して「三論の義疏」と称したとも考えられる。それ故、「三論」の名称が僧導の『三論義疏』にはじまるというのは、確かな根拠を持たない後世の俗説であるかも知れないが、僧導は、後述するようにその年代から推してクマーラジーヴァ晩年の弟子であり、僧叡にも師事したことのある人である。この僧叡が、すでにクマーラジーヴァ在世中に著わした「中論序」の中で、

百論は外を治めて以て邪を閑め、斯の文（中論）は内を祛って以て滞を流す。大智釈論の淵博、十二門観の精詣、斯の四を尋ぬれば、真に日月懐に入って朗然として鑒徹せざること無きがごとし。[14]

と述べて、『大智度論』を加えた四論の特徴を簡潔に叙しているところからも、すでにクマーラジーヴァによる伝訳の当初から、「三論」乃至「四論」という通称は、おのずから成立していたものと考えられる。

註

（1）鳩摩羅什の生卒年代は、一般に（三四四—四一三）とされているが、本書では塚本善隆博士の説（『肇論研究』一三〇頁

以降参照）によった。なお、本論第一篇序章、註（9）参照。

（2）『般若波羅蜜多心経』（大正蔵八・八四八下）

（3）『中論』に関するビブリオグラフィについては羽渓了諦『中論』（『国訳一切経』「中観部」一）の解題、山田竜城『梵語仏典の諸文献』（昭和三十四年、平楽寺書店）一二〇―一二一頁、三枝充悳「中論研究序論」（『理想』三八八号、昭和四十年九月号）等を参照。

（4）平川彰「中観仏教」（『インドの仏教』講座仏教第三巻、昭和三十四年、大蔵出版社）参照。

（5）曇影「中論序」（『出三蔵記集』巻第十一、大正蔵五五・七七中）

（6）吉蔵『三論玄義』（大正蔵四五・一一上）

（7）僧肇の生卒年代についても一般説では（三八四―四一四）であるが、これも塚本説（『肇論研究』一二〇頁以降）を採った。

（8）僧肇「百論序」「論有百偈、故百為名、（中略）論凡二十品、品各五偈、後十品、其人以為無益此土、故闕而不伝」（大正蔵三〇・一六七下―一六八上）の要略取意。

（9）僧叡の生卒年代については本論第一篇第二章第三節三「僧叡の江南弘法」の項参照。

（10）僧叡「毘摩羅詰提経義疏序」（『出三蔵記集』巻第八、大正蔵五五・五九上）

（11）同前。

（12）僧叡「中論序」（『出三蔵記集』巻第十一、大正蔵五五・七六下―七七上）

（13）慧皎『高僧伝』巻第七釈僧導伝「迺著成実三論義疏及空有二諦論等」（大正蔵五〇・三七一中）

（14）僧叡「中論序」（『出三蔵記集』巻第十一、大正蔵五五・七七上）

二　吉蔵と三論——日本におけるその研究の回顧と展望

（一）

この三論の研究を大成したのが隋の嘉祥大師吉蔵である。すなわち吉蔵は、三論のすべてに註疏を著わし、『中観論疏』十巻、『百論疏』三巻、『十二門論疏』三巻が現存している。これら三部の三論註疏は、ほとんどそれぞれ現存する唯一の三論の註疏である。ほかに三論の玄旨を簡潔にまとめた『三論玄義』一巻があり、クマーラジーヴァの伝訳以来二百年に及ぶ三論研究の成果をふまえて、これを巧みに体系化し、漸新な知識に基づく仏教の歴史をもあわせて叙述して、一種の仏教概論とでもいうべき形態にまとめられたものである。そこで、後世日本南都の三論宗においては、『三論玄義』は一宗の基本聖典とみなされ、著者の吉蔵は三論宗の大祖として仰がれるにいたったのである。

明治以前の日本における三論研究の大勢は、こうして専ら吉蔵を宗祖として仰ぐ三論宗によってすすめられてきたのであるが、三論宗は宗派としての存続も比較的短かく、また研究の対象も吉蔵の著述、それも『三論玄義』を中心とする狭い範囲の研究に限られていたために、近代に至るまで、中国の三論学派や吉蔵に関する総合的な研究についてはそれほど多くを望むことができなかった。しかし、確かに日本仏教の黎明期である飛鳥・奈良時代には三論は他宗に先んじて伝来され、その研究もすこぶる盛んであったのである。

すなわち、推古天皇の三十三年（六二五）来朝した高麗僧慧灌は隋に入って直接吉蔵に教えをうけた僧で、元興寺に住し、六四五年にははじめて宮中に三論を講じている。日本三論宗の初伝である。慧灌の門下に呉（江蘇省）の帰化僧福亮があり、彼も入唐したのち元興寺に住して三論を弘めた。福亮の門下には智蔵があり、入唐して三論を学び、帰朝後は元興寺に住して三論を弘めた。三論の第二伝である。さらに智蔵門下の道慈（—七四四）は、大宝元年（七〇一）に

入唐し十七年間中国に滞在して各宗教義を学び、三論に最も精通して養老二年（七一八）に帰朝した。三論の第三伝である。帰朝後は大安寺に住して三論を弘めたが、彼は当時最も傑出した高僧で、大安寺派三論宗の祖と仰がれた。これに対して、同じく智蔵門下で道慈とは同門の智光は、元興寺にあって元興寺派三論宗の祖とされている。智光には『般若心経述義』一巻（大正蔵五七、日本大蔵経般若章疏所収）と、吉蔵『浄名玄論』に註した『浄名玄論略述』十六巻（内現存七巻）（日本大蔵経方等部章疏）の著作が現存し、他にも散逸してしまったが、『法華玄論略述』五巻、『中論疏記』三巻という吉蔵撰述書の註釈書があったと伝えられている。(1)後者は、智光が元興寺の仙光院に住したところから日本南都の文献には『仙光中論疏記』として引用されるもので、あるいは、後述する安澄『中観論疏記』中に引用される『（中論疏）述義』がこれに相当するものとも考えられる。いずれにしても、智光の著述は吉蔵撰述書に対する研究が具体的な成果となって現われた本邦最初のものである。

日本三論宗が大安寺派と元興寺派に分れて対立したのは奈良朝末期のころからであるが、大安寺系統からは道慈の下に善議（七二九―八一二）があり、善議の下に安澄（七六三―八一四）と勤操（七五四―八二七）の二人が出た。安澄の『中観論疏記』八巻（一部欠）（大正蔵六五、日本大蔵経三論章疏、十巻会本）は、現存するわが国最古の三論註疏で、吉蔵『中観論疏』に対して詳細な註解と考証を行なった名著である。彼の門下の玄叡、寿遠、実敏はともに大安寺から分れ、西大寺に住して三論を弘めたので西大寺流の三論宗と称されるが、なかでも玄叡（―八四〇）は法相宗をはじめとする他宗に対する論争の必要から、三論の宗義を体系的に叙述しようとして『大乗三論大義鈔』四巻（大正蔵七〇）を著わした。本書は安澄の『中観論疏記』とならんで、わが国の初期三論教学を代表する名著である。

また別に、元興寺の福亮門下の神泰は、入唐帰朝後法隆寺に住して三論を弘め、その法系は宣融―玄耀―道詮―長賢と相伝して法隆寺流の三論と称された。元興寺流の三論宗はその命脈が最も長く、智光―霊叡―薬宝―願暁と師資相伝し、願暁の下に聖宝が出た。聖宝（八三二―九〇九）は貞観十七年（八七五）東大寺に東南院を創立して永代三論宗の本拠となし、自らその第一世となって元興寺・大安寺両派の三論研究の統合をはかった。聖宝は願暁に三論を学んだほか法相・華厳にも通じ、また、醍醐寺を開いて真言密教の道場となすなど、顕密二教に通じた大家であった。かくて東大寺東南院は、あらためて三論研究の本拠となったのであるが、しかし、それは密教その他の諸宗との兼学においてその

命脈を保ったに過ぎなかった。すなわち、すでに平安初期ごろから三論宗は法相宗の宗勢に圧倒されて振わず、さらに天台・真言の新興仏教の台頭とともに、ようやくこれらの仏教との兼学によってその研究がすすめられることとなったのである。

しかし、十二世紀に入ると、醍醐寺禅那院に珍海（一〇九一—一一五二）が出て『三論玄疏文義要』十巻、『大乗玄問答』十二巻、『三論名教抄』十五巻（いずれも大正蔵七〇）等の大部の著述を著わし、三論の研究を再興した。これらは吉蔵撰述書の中から要文を集録し、適宜註釈を加えて問答決択を試みたもので、今日散逸して伝わることのない吉蔵章疏の要文も多数集録されている。安澄の『中観論疏記』が吉蔵疏の典拠となった中国三論関係の文献考証にその勝れた特徴があるとすれば、これらは広く吉蔵撰述書の要文の適録解釈に卓越した見解を示して出色である。

さらに十三世紀には中観澄禅（一二二七—一三〇七）が出て、弘安三年（一二八〇）『三論玄義検幽集』七巻（大正蔵七〇）を著わした。本書は現存する最古の『三論玄義』の末註で、のちに成立する各種の三論玄義註釈書の指南書となったものである。また蔵海は、弘安十年（一二八七）に『大乗玄聞思記』一巻（日本大蔵経三論宗章疏）、正応三年（一二九一）には『十二門論疏聞思記』一巻（同上）を著わした。当時は東大寺に智舜（一一九一—）が出、その門下に聖然（—一三一三）等のすぐれた三論学者が輩出して、三論の講学もすこぶる盛んとなり、いわゆる鎌倉期の三論復興の気運が横溢している時であった。これらの著作は、その代表的な成果である。智舜や聖然に見られる東大寺の三論講学の伝統は、その後も長く続き、現在東大寺図書館には、この研究の伝統を裏づけるに足る三論関係の写本多数が蔵されている。しかし、実際に刊本となって流布したと思われ、今日蔵経中に現存するものは、そのほとんどが『三論玄義』の末註に限られるようになったのもこの時代以降の特徴である。たとえば、康永三年（一三四二）『三論玄義鈔』（『三論玄義桂宮鈔』ともいう。大正蔵七〇）三巻を著わした貞海は、京都太秦の桂宮院に住し、吉蔵の『三論玄義』『中観論疏』『大乗玄論』の三書を講じ、それぞれの講案を『桂宮鈔』『拾玉鈔』『桂林鈔』としてまとめた。しかし、刊本として流布し、現蔵経中に収録されているのは『三論玄義桂宮鈔』のみである。かくて鎌倉・室町期における三論研究の復興も、宗派としてこれを再興するまでにはいたらず、三論はついに一宗としての独立を全うすることがなかった。

江戸時代に入ると他の宗派の学者がこれを兼学するようになり、貞享三年（一六八六）には聞證（一六三五—一六八八）

が『三論玄義誘蒙及事義』三巻（大正蔵七〇）を著わし、貞享四年（一六八七）には真言宗豊山派の尊祐（一六四五—一七一七）が『三論玄義科註』七巻（日本大蔵経三論宗章疏）を、元禄十四年（一七〇一）には華厳宗の鳳潭が『三論玄義首書』二巻（大正蔵七〇）をそれぞれ著わした。後二者はいずれも名著として流布したものである。さらに真宗慧雲（一七三〇—一七八二）の『三論玄義懸談』一巻（仏典講義録所収）も刊行されている。このほか写本では、新義真言宗の如幻道空の『三論玄義大例』一巻（一七四四写）や、如実の『三論玄義抜出記』八巻（一七四八写）があり、さらに、真言宗の明道の著わした『三論玄義玄談』一巻や、これを敷衍した真宗の碩学曇竜（一七九一—一八四七）の『三論玄義記』二巻などの写本が残されている。これらは、他宗の学者による『三論玄義』の研究が盛んになされた形跡を物語るものである。そして、『三論玄義』を除けば他の吉蔵の著作に対する目ぼしい研究の跡が見られないのは、江戸期に入って三論は全く独立の宗派としてその存続をみることがなかったためである。

（二）

明治以降の三論研究も、当初はこうした『三論玄義』中心の伝承的な研究傾向を脱することができなかった。すなわち、明治三十五年村上専精博士（一八五一—一九二九）による『三論玄義講義』（東京哲学館）と、前田慧雲博士（一八五七—一九三〇）による『三論玄義講話録』（東京興教書院）が相ついで刊行された。前田氏はさらに、大正九年『三論玄義』の講義に基づいて『三論宗綱要』（東京丙午社）を刊行したが、本書は、三論宗の宗旨を簡潔にまとめたものとして、各種講座や叢書の解説を除いた独立の刊本としては、宇井伯寿博士の『仏教汎論』（昭和二十三年、東京岩波書店）中の三論宗の項（「第八章無得正観の法門」）とともに、ほとんど唯一の三論宗の要義書である。『三論玄義』に関する研究では、これより先、今津洪巌博士による『三論玄義会本』二冊（『仏教大系』十二、十六、大正七年、昭和五年）が刊行されたが、本書は『検幽集』『科註』『誘蒙』『首書』の、前述せる『三論玄義』の著名な末註四書を参照した会本で、研究者にとって至便なものである。ついで昭和十一年には高雄義堅博士の大部な註解書『三論玄義解説』一巻（東京興教書院）が出され、昭和十二年には椎尾弁匡博士による国訳『三論玄義』（『国訳一切経』「諸宗部」一）が刊行された。ついで金倉圓照

博士の岩波文庫『三論玄義』（昭和十六年）が出るに及んで、本書は広く世の知識人に知られるようになったのである。昭和四十六年には三枝充悳博士の『三論玄義』（『仏典講座』二七、大蔵出版）も出ている。こうした『三論玄義』の相つぐ刊行は、本書を三論宗の基本聖典とみなして研究してきた伝承を受けついだものである。

昭和に入ってからは、印度撰述の経論のみならず、和漢撰述の経論についても国訳の大事業が推進されることになり、吉蔵の著作もいくつか国訳されることになった。まず、昭和十一年には桜部文鏡博士の『勝鬘宝窟』（『国訳一切経』「経疏部」一〇）が刊行され、昭和十二年には椎尾弁匡博士の前記『三論玄義』と宇井伯寿博士の『大乗玄論』（『国訳一切経』「諸宗部」一）がともに刊行された。昭和十四年には横超慧日博士の『法華義疏』二巻（『国訳一切経』「経疏部」三、五）が、ついで昭和十五年には同じく椎尾博士の『百論疏』（『国訳一切経』「論疏部」八）が出た。『百論疏』についてはこれより先、昭和十二年に宮本正尊博士による『百論疏会本』（『仏教大系』六二）が完成している。

戦後の吉蔵撰述書の国訳で特筆さるべきことは、昭和四十二年宮本正尊・梶芳光運・泰本融の三博士の共訳になる吉蔵の主著『中観論疏』二巻（『国訳一切経』「論疏部」六、七）が刊行されたことである。本書の第二巻（「論疏部」七）には、長尾雅人博士・丹治昭義氏の共訳になる『十二門論疏』の国訳も加えられている。これら一連の吉蔵撰述書の国訳は、戦後の学界の吉蔵研究をようやく活発ならしめることとなったのであるが、吉蔵の厖大な著述量からすればそれはごく一部に過ぎず、またこれまでにも吉蔵に関する個々の研究成果においてはすぐれて有益な論文も少なくないのであるが、これら国訳の成果以外には、独立の総合的体系的な吉蔵研究の論書といえるものは、未だに一冊も刊行されていないのである。したがって、本格的な吉蔵研究は、なお今後に俟たなければならないのが、学界の現状である。

（二）

吉蔵が活躍した隋代から初唐の中国仏教は、六朝期の研究時代から脱して、中国人自身による新しい仏教の創造へと向かいつつあった時代である。吉蔵が梁代以降隆盛を誇った成実学派を破斥して三論の宗義を確立したことは、南北朝における諸学派の仏教研究の偏向を是正し、中国仏教における新しい宗派仏教の成立を促す契機ともなったのである。

このような隋唐新仏教の母胎となった南北朝諸学派の文献については、今日そのほとんどすべてが散逸してこれを見ることができない。

ところで、吉蔵には、日本南都の三論宗における宗祖としての吉蔵像の他に、多数の著述を著わした中国仏教屈指の博学者としての一面があり、『続高僧伝』の著者道宣（五九六―六六七）も「目学の長、（吉）蔵に過ぐるなし[2]」といってその強覧博識を賛えている。事実吉蔵には、当時流行した『般若経』『法華経』『華厳経』『維摩経』『勝鬘経』等の五部大経をはじめ多数の経論に註疏を著わし、現存するものだけでもその数は総じて二十六部一一二巻という厖大なものである。しかも、その著述はことごとく自らの筆になるものであって、後世の祖師たちに見るような弟子の祖述という形式によって成立したものはほとんどないのである。そこで、吉蔵の著作は従来からも中国仏教史家によって、こうした南北朝仏教研究の資料的不備を補うものとして、断片的にはしばしば引用され、その博識と、三論という正統的な仏教の大成者にふさわしい仏教理解の厳正さの故に、最も有力な証言として依憑されることが多かったのである。まして、吉蔵が命家とした三論の研究というものは、五世紀初頭の長安におけるクマーラジーヴァ門下による華々しい研究の開始後まもなく、中国仏教史の表層からはその姿を没してしまうのである。これがどのようにして二百年後の江南仏教界において再興され、隋唐新仏教の成立に先駆的役割を果したかということになれば、大成者の吉蔵の証言を抜きにしてはこれを論ずることは不可能なのである。ところが、従来の吉蔵を宗祖と仰ぐ南都三論宗の研究においては、こうした中国仏教に対する配慮というものは全然なかったとは言い切れないが、『三論玄義』を中心とする限られた研究からはそう多くを期待することはできないことであった。何よりも、中国仏教者としての吉蔵の全体像を正しく中国仏教史の上に位置づけることが急務であった。近代の中国仏教史家による研究には、このような視点からするすぐれて有益なものも少なくはない。しかし、こうした仏教史家による研究は、隋唐新仏教に関する一環として、または、前述のように南北朝仏教研究の資料的不備を補うものとして、たまたま吉蔵が援用されたに過ぎない場合が多く、近代の史家によっても、三論学派の成立史的研究にとって大前提となるべき吉蔵に関する本格的研究というものは、依然として放置されたまま今日に至っているのである。

従来、中国仏教者としての吉蔵が、その博識と識見にもかかわらずその研究に見るべきものが少なかったのは、先に

も述べたように宗派的要請からする研究が皆無であったということのほかに、吉蔵の思想が一見極めて晦渋で難解であると思われていたこと、またその教学が同時代の他の理論仏教にみられるように整然とした中国的な組織体系を有するものではなかった、ということなどがあげられる。しかし、吉蔵の教学というものは、意識的に教学理論を構築し、その体系化を図るというよりは、むしろそれを排除し、〈無所得〉の立場に徹することにこそ、その本領が見出されるのである。しかも、この〈無所得〉〈無執著〉の思想というものは決して無内容なものではなくて、当時の仏教界で論議されていたさまざまな重要問題をとらえて、これを縦横にあらゆる角度から論議しつくした上で、究極的には般若空観の〈無所得〉の原思想へ回帰しようとするものであった。当然、彼の思想の根底にあるこうした一種の Simplicity というものに対する洞察を欠いたとき、その教学思想はいたずらに煩瑣で難解なものとして映るはずである。

三論学派が「無得正観宗」を宗旨とし、〈破邪即顕正〉を標榜したことは、『般若経』に基づく空性（śūnyatā）の理論的解明もさることながら、この空性と表裏一体の無所得・無執著の実践をひたすら強調したことを意味している。吉蔵はこの『般若経』の説く無執著・無所得の思想を無住（apratiṣṭhita）という概念をもって端的に表わすことが多かった。たとえば吉蔵は、先師法朗（五〇八—五八一）のことばとして、法朗が高座に上って門人を教誨するとき、つねに「言は不住を以て端をなし、心は無得を以て主となす」[3]と行道の在り方を強調したと伝え、自らもしばしば『維摩経』の「無住の本より一切法を立つ」[4]ということばを愛好してこれを引き、「中道の体は無住である」[5]とまでいっている。それはおよそ、他の理論仏教の目指した総合と帰納による教学の体系化という方向とは逆の方向を目指すものであった。そして、よしんばそのために中国的な整然とした理論仏教を組織することがなく、宗派としての存続をみることがなかったとしても、それが仏教の本来の立場である限り、形をかえて次代の仏教の中に生き続けることは間違いないことである。

こうした『般若経』の無得・無住の思想に立脚して、これをより徹底した形で実践の場に移した禅者という一群の修道者たちが歴史の舞台に登場してきたとき、三論学派の人々は、おそらくこれらの人々と一体となって新たな中国仏教の開拓者となっていったことは間違いないことである。吉蔵の教学を単に煩瑣な理論仏教としてのみ見るとき、それは旧訳仏教の最後を飾るものとして、玄奘（六〇〇—六六四）による新訳仏教の流行とともに自然消滅して行ったに過ぎないが、それは彼の教学思想の一面しか見ないものである。勿論、同じ三論学派内にあって、当時実践を志向した人々に

関する資料はほとんど残されていない。しかしわれわれは、こうした人々と乖離し、別な次元に立つ存在として吉蔵を見るのではなくて、彼らの実践を証するに足る資料として、吉蔵の教学思想の中からその実践の理論的根拠を探って行くのが、これからの吉蔵研究の課題なのではなかろうかと思うのである。こうした視点から、本書は、『般若経』や「三論」に基づいて大乗仏教思想を研究した中国仏教の一学派、三論学派が、どのようにして成立し、その教義や思想の特質がいかなるものであったかを、大成者である嘉祥大師吉蔵を中心に、論じようとするものである。

註

（1）智光の伝記については『元亨釈書』巻第二、『本朝高僧伝』巻第四、等を参照。
（2）道宣『続高僧伝』巻第十一釈吉蔵伝（大正蔵五〇・五一四下）
（3）吉蔵『勝鬘宝窟』巻上（大正蔵三七・五一下）
（4）『維摩詰所説経』巻中観衆生品第七（大正蔵一四・五四七下）
（5）『三論玄義』「義本者、以無住為体中」（大正蔵四五・一四下）の取意。

三　本書の組織と大綱

本書は本論全篇が二部からなっている。第一篇「吉蔵からみた三論学派の成立史的研究」は、主として吉蔵がその著作中に紹介している各種史料や吉蔵自身の意見を中心に、五世紀はじめ長安でクマーラジーヴァによって三論が伝訳されてから、江南の摂山を中心に研究学派として成立するまでの経過と、それ以後の展開について述べたものである。三論学派成立の経過については、従来の諸研究の成果に関しては、吉蔵の立場からこれを批判、検討し、南都三論宗伝承の誤謬を訂正するなど、新たな観点からその歴史的な体系化を試みたものである。摂山以後の三論学派の展開については、習禅者と講論者という分極化の傾向を視点として、その歴史的展開を叙べている。

第二篇「吉蔵における三論教学の思想的研究」は、この三論学派の思想的大成者である吉蔵の教学について、その思想的特質を論じたもので、同じく大乗仏教の空観思想に基づくものでありながら、インドの中観派とはちがって、吉蔵を中心とする中国の三論学派には現実肯定的な面が非常に顕著に見られることと、それが多分に大乗の『涅槃経』の思想の影響によるものであって、吉蔵の教学思想が『般若経』や「三論」の思想と、『涅槃経』の思想とを有機的に統合している点にその特色があることを論じたものである。

第一篇と第二篇は、それぞれ序章と本論五章とから成っている。第一篇の各章の要旨は、次の通りである。

序章「中国三論宗の歴史的性格」は、従来日本仏教の伝承に基づいて中国の三論についても「三論宗」と呼称していたが、これは中国仏教の実情を無視した非歴史的な虚称であることを、中国の仏教史料に基づいて論証したものである。この序章は、本研究が「三論宗」の研究ではなくて「三論学派」の研究である所以を提示したものである。

第一章「三論学派の源流系譜」は、従来の諸研究に見られる三論の学系史がいずれも欠陥や不備のあることを立証し、少なくとも大成者の吉蔵において三論学派の源流と目されていた人々が誰であったかを論じたものである。この場合、吉蔵が長安における羅什門下の三論研究をしばしば「関河旧説」と称していることから、このことばの持つ意味を再吟

味することによって、吉蔵からみた三論学派の思想的系譜について新たに私見を述べたものである。

第二章「三論伝訳と研究伝播の諸事情」は、羅什による中観系仏教論書翻訳の状況と、羅什門下の三論研究の意義、ならびにこの三論が江南に伝播する端緒を作った人々や、その歴史的諸事情について論じたものである。羅什門下の三論研究については僧叡と曇影と僧肇の三人が重要である。これは、吉蔵が長安の三論を代表する人としてこれらの人々を特に重視しているからである。特に曇影については最初の『中論』註釈書を著わした人として曇影疏が吉蔵疏に与えた影響を指摘し、僧肇については従来の研究も多いので視点を変えて、吉蔵の僧肇思想に対する理解が正鵠を得たものであることを指摘し、僧肇思想の特質とされる体用相即的な思想が吉蔵にいたって完成される点を、体用思想の成立過程の考察とあわせて論証したものである。三論の江南伝播については、廬山の慧遠教団の果たした役割と、僧叡の南方弘法が史実であることを確認して、江南の三論復興の礎石となったことを論述した。僧導については従来の研究が僧導をもって三論江南伝教の最大の功績者とみなしている点について批判を加え、僧導の意図とは別に彼の教団から三論・成実併習の風が生まれ、江南における三論研究の暗黒時代を将来している点で功罪半ばするものであることを指摘した。

第三章「三論教学成立史上の諸問題」は、江南に三論が伝教されてから摂山に三論学派が成立するまでの、主として宋・斉代の三論研究に関する種々の問題を論じたものである。特に南斉の仏教学者智琳（四〇九—四八七）と玄学家周顒の二人が三論の復興に貢献した意義を強調し、前者の『中論疏』と後者の『三宗論』が、具体的な研究成果として重要であることを、吉蔵の著作に与えた影響や吉蔵自身の評価から論述したものである。他に吉蔵著書に言及されている「北土三論師」が、具体的な三論北地派を意味するものではなくて個人的な『中論』の註釈者の意であること、さらに伝統的に新三論、古三論を分ける学説が、学的根拠に乏しい俗説であることなども合わせて論じている。

第四章「摂山三論学派の成立」は、摂山を中心に三論の研究が復興する経緯を述べたもので、吉蔵のいわゆる「摂嶺相承」である僧朗—僧詮と次第する三論学派の成立と展開を論じたものである。特に僧朗については、周顒の学説が僧朗の伝受によるという吉蔵の証言が、歴史的にはその可能性があることを論証したものである。僧詮については、摂山三論学派の事実上の確立者としての位置を明確にし、三論の研究と習禅とを専らにしたという学風が、次後の三論学派発展の方向を決定づけるものであったことを論じている。

第五章「興皇相承の系譜」は、興皇寺法朗（五〇七—五八一）とその門下による三論研究の盛んな動向について論述したもので、法朗得法の弟子たちのうち、後世に対する影響が比較的顕著であった慧哲、智炬、明法師、吉蔵の四者の系統について三論学派の展開を跡づけたものである。特に法朗門下の三論学派に顕著な事実として、三論の研究講論者の系統と習禅者の系統との二極化の傾向が絶えずみられ、交互に両者を輩出している点を『続高僧伝』によって確認し、僧詮以来の伝統である禅と三論の一体化が、後世の歴史的な人脈の上にも明瞭にうかがわれる点を指摘したものである。そして、思想的には吉蔵によって大成される法朗門下の三論学派が、むしろ大勢としては習禅者、特に達摩系習禅者との合流を果たし、その中に発展的解消を遂げて行くものであることを示唆した。さらに、法朗門下に共通な現象として『涅槃経』の研究があげられるが、これが後に吉蔵教学思想の最大の特色となり、禅と三論を結びつける思想的な媒体となることを示唆している。

第二篇の序章は吉蔵の伝記を道宣の『続高僧伝』を中心に述べたものである。

第一章「吉蔵の著作」では、現存する吉蔵著作二十六部について、その撰述の前後関係を推定し、特に吉蔵の生涯における著述活動の時期を三期に分け、各時期を代表する著作について述べた。『法華経』の註疏については学界に異論があるので、特に詳論し、従来の説を批判、検討した。

第二章「吉蔵思想の論理的構造」は、吉蔵の教学思想の特質を論理的な構造を通して把握したもので、基礎的な範疇と目される〈理教〉〈体用〉〈中仮〉等の概念と、三論教義の基本的主題を示す〈初章〉との論理的な連関について述べ、それが三論の中心的な教義である二諦説とどのような関わりを持っているかを、論理構造の上から解明したものである。

第三章「吉蔵の経典観と引用論拠」は、吉蔵が中国仏教の特質である教相判釈の視点から大乗経典をどのようにみていたかを考察し、吉蔵には必ずしも大乗経典に対する価値序列的な見方がないこと、したがって、従来のように二蔵三輪説を吉蔵の教判論とみなすことは間違いであることを論じ、ついで、実際に吉蔵の著述中に引用される諸経論のうち、最も引用度の高いものは『涅槃経』と『智度論』であることを帰納的に証明し、特に『涅槃経』が聖言量の立場からしても、吉蔵の教学思想を決定づける大きな影響を与えていることを論じたものである。

第四章「三論教義に関する二、三の問題」は、「二諦義」「二智義」「仏性義」の三題を撰んで三論教義の特質を論じ

たものである。二諦義については特にその相即を問題とし、二智義についてはこれが三論学派の実践的な契機を含む命題であることを論じている。仏性義については、吉蔵の仏性説の中でも中心的な思想である五種仏性説の成立について述べ、その中でも特に重要な中道仏性＝正性の概念について、その典拠と意義に関して新たな見解を示した。

第五章「三論教学の思想史的意義」は終章で、いわば結論に相当する。吉蔵の思想はインドの空観思想にはない現実肯定的な面が強く、空有の相即を目指したものであるが、これは一に『涅槃経』の思想の影響によるものであって、吉蔵においては『般若経』と『涅槃経』の両思想の結合が意識的に果たされていたからである。ところで、初期の禅者においてもその思想的な基盤は、般若と涅槃の両思想の統合にあったことが論証される。したがって、思想の型としては両者は共通の基盤に立っていることが指摘されるのである。そこで第一篇の終章で実証されたように、歴史的、人的な交流の上からする両者の一体感というものが、吉蔵思想を通してみたその思想の形式や特質の上からもこれが裏づけられることによって、無得正観を説く三論の思想が次代の仏教の中に正しく継承されていった姿を見ることが出来ると結論したのである。

第一篇　吉蔵からみた三論学派の成立史的研究

序章　中国三論宗の歴史的性格
――特に中国仏教における宗派の成立をめぐって

一　問題の所在

鎌倉時代の仏教学者凝然（一二四〇―一三二一）は、応長元年（一三一一）に『三国仏法伝通縁起』を著わして、その「震旦仏法伝通」において、中国には弘伝により次第して総じて十三宗が在ったと述べている。[1] 十三宗とは㈠毘曇宗㈡成実宗㈢律宗㈣三論宗㈤涅槃宗㈥地論宗㈦浄土宗㈧禅宗㈨摂論宗㈩天台宗⑪華厳宗⑫法相宗⑬真言宗である。ところで、中国仏教史を学ぶものなら誰しも承知していることであるが、凝然の挙げる毘曇宗や成実宗等が、天台宗や華厳宗と、あるいは浄土宗や禅宗とは質的に違いが存することは明らかであって、ごく普通にわれわれは、六朝時代に成立した前者を研究学派と称し、隋唐以降成立した中国的な新仏教である後者については、これをいわゆる宗派仏教として理解している。学者によって名称等にそれぞれ特色があっても、すべての中国仏教史の時代区分はかかる見地からなされていることは、これまた周知の通りである。にもかかわらずわれわれは、不用意に、涅槃宗とか地論宗の如く呼びならわしているのは、凝然以来の伝承に基づいて、まず中国仏教に十三宗が存したということを前提して、然るのちに、これらを類別し格付けするという旧套を依然として脱し切れないからである。毘曇宗とは、と称して、実はこれは今日の日本仏教の宗派意識で考えられるようないわゆる宗派ではなかったと註記することは無意味である。[2]

隋の嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）は、現存するその著述の数からいっても中国仏教屈指の博識であって、その自作の章疏の随所に見られる前時代の各人各説の引用は、六朝時代の教理史を知る上で貴重な資料を呈するものであるが、その厖大な著述のどこにも毘曇宗・成実宗等の呼称は見られない。これはおそらく同時代人の天台大師智顗（五三八―五九七）についても同様であろう。

そこで、従来疑問に思うことは、はたして中国仏教の資料中に、凝然のいうような十三宗という個々の宗について、その具体的な名称が実際に記録されたことがあったかどうかという点である。そして、もしあったとすれば、それは、凝然のいうような意味においてであったかどうかが、再吟味されて然るべきではなかろうかという点である。

そして、そのためには、まず手続きとして中国仏教における〈宗〉の意義が明確にされなければならないと思うので

あるが、これについては、真野正順博士の遺稿『仏教における宗観念の成立』[3]に詳しく論じられている。博士は同書において、インド、中国、日本における仏教の〈宗〉の観念の成立と展開を、哲学的、宗教学的な見地から執拗に追求されているが、その第二篇の「中国篇」において、中国仏教における宗観念の成立を、(一)仏教諸思想の統制としての「教判」における宗と、(二)経もしくは教の中枢本質なる意味における「経宗」の観念と(三)現実社会集団としての「衆」の三方面から検討されて、結局、中国仏教における宗観念の発達は、教法の真実性の証明という過程を通して、その意義の絶対性の確立へと指向していった点を指摘しておられる。そして、たとえば禅宗や三階教、あるいは浄土教等については、その宗派としての特異な立場を示すに妥当なる新たな宗観念の成立は遂に中国仏教において見ることがなかった、と述べて、これが成立は日本仏教に待たねばならないことを結論しておられるのである。ここで論じられていることは、あくまでも宗の観念の哲学的解明であって、中国仏教の各宗に関して、その具体的な実在性を云々しているのではない。しかし、このように宗派としての意味をもつ宗の観念の理論づけが、ついに中国仏教において不毛であったということは、そのような宗観念をもって理解される中国仏教の各派は、事実上の宗派ではなかったという意味である。

このように考えてくると、十宗乃至十三宗を同列に宗派として並列することが、中国仏教史を正当に理解する所以でないことは勿論、簡単に隋唐を境として学派と宗派の二つに類別することも、また同様の危険を孕んではいないかと思うのである。それが続いて派生する疑点の第二であるが、今その問題の一つとして、前述せる隋の嘉祥大師吉蔵を一宗の開祖とする三論宗の基本的性格が考えられる。

吉蔵が三論の祖と称される所以は、吉蔵において、インドの三論が真に中国的なものとして発展完成したからである。その意味で吉蔵は、遠く格義以来のインドの空思想の解釈や、羅什の伝訳に始まるインドの三論学研究の、中国における最大の集大成者であったことは疑いがない。さらに吉蔵は、自家の学説が羅什以来の「関河旧説」[4]を代表するものであり、「摂嶺相承」[5]の師承と伝持を有する由緒ある学系であることを中外に誇示することによって、外見的には一宗の開宗にふさわしい格式を備えている。『漢魏両晋南北朝仏教史』を著わして、我が国でも著名な中国の湯用彤(T'ang Yung T'ung)教授は、同書の中で[6]、六朝末期から隋代にかけての三論・成実の確執をもって、中国における新宗派成立の萌芽とみなしている。のみならず、日本における従来の中国仏教研究も、例外なく、三論宗を隋唐における新宗派の

一方の先駆者として認めているのであって、いまさら疑念を抱く余地のないかの如くである。しかし、吉蔵教学の厖大な組織体系が、よりインド的であるか中国的であるかはしばらく措いて、具体的な中国仏教の資料について、三論宗の成立を示すものは絶無であるし、「衆を御するの徳はその長ずる所にあらず」(7)と評される吉蔵個人の歴史的人となりや、その周辺を考究すればする程、宗派としての三論の成立に幾多の疑念を生じてくるのである。断っておくが、中国における三論学研究の伝統については、これを否定するものではない。問題は、いわゆる宗派として中国の三論宗は存在したかということである。われわれは、南都における三論宗の成立とその伝承を通して、中国の三論宗を把握理解することにあまりにも慣らされてきた嫌いがあるのではないか。中国の華厳宗や天台宗を考えるとき、われわれは、かかる視点を必要としないはずである。いってみれば、中国の三論宗は、唐代以降漸次衰微し滅んでいったのではなくして、唐代にもなおかつ、元康その他の著名な三論学者が存在したにもかかわらず、もし、中国仏教史上に吉蔵を開祖とする三論宗が実在したとするならば、それは吉蔵に始まって吉蔵に終ったとの感を深くするのである。

本章では、中国仏教における宗派観念の意義とその推移を瞥見しながら、吉蔵以前に存在した各宗と、それ以降に成立した各宗との対比において、その宗派としての存在を証する各種史料の疑点を解明しながら、両者の過渡期に処した三論宗について、その基本的な性格を明かすとともに、いわば巨視的な立場から、その歴史的な地位を明確にしてみたいと思うのである。

二　宗——その基本的意義

漢字における〈宗〉の原意は、もと(一)たまや、祖先の廟屋とか、位牌、社等のまつりの主体を意味するものから、(二)むね、もと、主たること、おさ、かしら等の意味まで、きわめて多義である。(8)今は、中国乃至日本仏教の宗派に関連のある意味だけに限って、その基本的意義を探ってみる。

中国の古典、特に老荘の学にきわめて造詣の深かった僧肇(9)(三七四—四一四)の著述は、豊かな老荘の文辞をもって仏教思想を著わしていて有名であるが、その主著『肇論』の「不真空論」の冒頭に、

夫至虚無生者、蓋是般若玄鑑之妙趣、有物之宗極者也　（大正蔵四五・一五二上）

のように使っている。ここで、「有物の宗極」といっているのは、存在の窮極的な根源という程の意味である。また同じく、

故頃爾談論、至於虚宗、毎有不同　（大正蔵四五・一五二上）

というときの「虚宗」とは、玄虚な根元＝般若の根本義という意味である。唐代の元康は、この『肇論』に註した『肇論疏』の中で、

宗者宗祖、本名根本　（大正蔵四五・一六五上）

と「宗本義」の註釈の所で述べている。このように、思想の根本義を〈宗〉ということばでもって表現するのは、すでに大乗経論の各所に見られることであると、真野博士も指摘しておられるし、[10]川田熊太郎博士もつとにこの点に留意されている。[11]すなわち〈悉檀〉の義に関して、

悉檀は siddhānta の音訳であって、siddhānta は、siddha（√sidh）＋anta であるから、成就せられたものの極致という語源的意味をもち、術語としては、論証せられた結論、或は問題に就いての確立せる見解、確定せられた教説、などを意味する。

といわれているが、これが四巻本『楞伽経』においては〈宗〉と訳されているのである。すなわち、

悉檀者訳義、或言宗、或言成就、或言理也　（大正蔵一六・四九三上）

とある。つまり、〈宗〉は悉檀ということばの訳語として使われていることから推して、その基本的な観念は中国仏教に固有のものではなく、インド仏教から継承されたものである。このような思想の根本義を示す〈宗〉が、六朝時代から個人の学説、主義をも含めて、広く使用されてゆく過程が、前記『肇論』からの引用文に関連してうかがうことができる。すなわち、僧肇が、この虚宗の理解に不同ありというのは、晋代の格義仏教に般若空の理解をめぐって各種の異なる学説を生じたことを述べているので、これがいわゆる「六家七宗」[12]である。ここで、六家の〈家〉と七宗の〈宗〉とは同義語であることは、唐代元康の『肇論疏』巻上に、

本有六家、第一家分為二宗、故成七宗也　（大正蔵四五・一六三上）

とあることからも明らかである。したがって、いわゆる〈本無宗〉とはすなわち〈本無家〉であり、〈心無宗〉は〈心無家〉というのに同じである。これらの理論はすべて、当時の清談の流行による談論を通して生じたことを考えると、〈本無宗〉は〈本無之論〉と称することができるし、〈心無宗〉は〈心無之義〉であっていい訳である。つまり、これらの意見においては、各自の主張する根本学説を〈宗〉と名づけたのである。

同様に、僧叡は、『喩疑論』[13]の中で、彼の老師道安（三一四―三八五）を讃美して、

附文求旨、義不遠宗、言不乖実、起之于亡師

と述べているが、この〈文〉とは般若の文であり、〈宗〉は前記僧肇のいう〈虚宗〉の意味である。これを元康は、

如安法師立義、以性空為宗、作性空論、什法師立義、以実相為宗、作実相論、是謂命宗也（大正蔵四五・一六二中）

というように説明している。

このように、中国仏教では、本来根源的な義理、乃至その主張するところの根本的学説を指して、宗と呼んでいたことが知れる。[14] そしてかかる宗の根本義は、後代に至るも中国仏教史を一貫して変ることのないものである。

すなわち、浄影寺慧遠（五二三—五九二）に至って、

所言宗者、釈有両義、一対法弁宗、法門無量、宗要在斯、故説為宗、二対教弁宗、教別雖衆、宗帰顕於世界等四、故名為宗　（大正蔵四四・五〇九下）

と明確に定義づけられている。この慧遠の宗の定義を、古典的な意味での宗の義の集大成であるとすると、玄奘の弟子窺基（六三二—六八二）が、その著『大乗法苑義林章』において、

夫論宗者、崇尊主義、聖教所崇所尊所主、名為宗故、且如外道内道小乗大乗、崇尊主法、各各有異、説為宗別　（大正蔵四五・二四九下）

と述べた「所崇、所尊、所主」という宗の規定は、後世、いわゆるの宗の三義、「独尊、帰趣、統摂」の原形であって、爾後の中国仏教における宗の概念規定に、決定的な方向づけを与えたものである。[15]

吉蔵（五四九—六二三）智顗（五三八—五九七）法蔵（六四三—七一二）等の代表的な中国仏教者は、いずれもこの宗の義に関して論述するところが多々あるが、これらに関しては、前記真野博士の著書に詳しいのですべて省略したい。

今は、〈宗〉がその基本的な意義に関しては、それがしきりに用いられ始めた六朝時代から、中国仏教史を一貫してあまり変化のないものであるという点を示唆するにとどめる。

三　経師・論師と宗

南北朝の時には、仏教は帝王とか士大夫という有力な理解後援者を得て、訳出の経典もすこぶる多く、とくに南朝にあっては、経論講習の風が大いに盛んとなったことは周知の通りである。これは、東晋の時代から清通簡要を尚び、得意忘筌を主張した仏教者が、「その為には字義の穿鑿や原語の究明よりも宗要の把握を肝要とし、達意的に宗要を考究し、仏義の秩序統一ある理解を得ようとすれば、いきおい談義講経の方法に傾かざるを得なかった」[16]ためである。こうして斉・梁の時代に到ると、仏教者はつとめて衆経に兼通することを期し、盛んに講説を行なったのである。ここにおいて、従来清談の玄理を能くすることをもって長とせられたものが、講経を能くすることをもって名を知られるようになってくるのである。これが、経師・論師である。

『高僧伝』によって、しばらく煩を厭わず当時知名の三人を代表せしめると、たとえば巻第八釈慧基（四一二―四九六）の伝には、次のようにその情況を伝えている。

釈慧基、姓偶、呉国銭塘人、（中略）学兼昏暁解洞群経、後有西域法師僧伽跋摩、弘賛禅律来遊宋境、義乃令基入室供事、年満二十度蔡州受戒、跋摩謂基曰、汝当道王江東、不須久留京邑、於是四五年中、遊歴講肆備訪衆師、善小品法華思益維摩金剛波若勝鬘等経、皆思探玄頤鑒徹幽凝、提章比句麗溢終古、（中略）於是遍歴三呉講宣経教、学徒至者千有余人、（中略）後周顒莅剡請基講説、顒既素有学功特深仏理、及見基訪覈日有新異、劉瓛張融並申以師礼崇其義訓、司徒文宣王欽風慕徳、致書慇懃、訪以法華宗旨、基乃著法華義疏、凡有三巻、及製門訓義序三十三科、并略申方便旨趣会通空有二言、及注遺教等、並行於世　（大正蔵五〇・三七九上―中）

これによってみるに、経論の講習すこぶる盛んであって、仏教者は衆師を歴訪し、聴講しながら、本人もまた漸く講経をもって知名となったことが知られる。しかも、各自の専門とするところを有していたことは、前記慧基が『法華

経』に対して独歩するところあったがために、文宣王の帰依を受けたことからも明らかである。しかし、独歩する所以のものは「提₍章比₎句」に過ぎなかったのであり、独自の創造があった訳ではない。したがって、彼の弟子も四処に聴講しては自己の講説をなしたに過ぎず、決して先師の学説を継続発展せしめたのではなかった。これについては、慧基の弟子慧集（四五六―五一五）の伝が、同じく『高僧伝』巻第八にあり、そこに、

釈慧集、本姓銭、呉興於潜人、年十八於会稽楽林山出家、仍随慧基法師受業、（中略）学勤昏暁未嘗懈息、後出京止招提寺、復遍歴衆師融冶異説、三蔵方等並皆綜達、広訪大毘婆沙及雑心揵度等、以相弁校、故於毘曇一部擅歩当時、凡碩難堅疑並為披釈、海内学賓無不必至、毎一開講負帙千人、沙門僧旻法雲並名高一代、亦執巻請益、今上深相賞接、以天監十四年還至烏程、遘疾而卒、春秋六十、著毘曇大義疏十余万言、盛行於世（大正蔵五〇・三八二中―下）

とあって明らかである。ここで慧集の講経の情況は慧基と酷似しているにもかかわらず、師たる慧基が専ら法華に精しく、弟子の慧集は毘曇をもって知名であったことが注目を引くのである。すなわち、彼らにあっては、伝承に権威を認めるのではなく、専ら得意とする経説に依拠して、講説をほしいままにしたことがうかがえるのである。かくて、一経一論についての、その講説の回数の多いこともまた瞠目せしめるものがある。同じく『高僧伝』巻第八に載せる宝亮（四四四―五〇九）の伝に、

斉竟陵文宣王、躬自到居請為法匠、亮不得已而赴、文宣接足恭礼結菩提四部因縁、後移憩霊味寺、於是続講衆経、盛于京邑、講大涅槃凡八十四遍、成実論十四遍、勝鬘四十二遍、維摩二十遍、其大小品十遍、法華十地優婆塞戒無量寿首楞厳遺教弥勒下生等亦皆近十遍、黒白弟子三千余人、諮稟門徒常盈数百（大正蔵五〇・三八一下）

とあるは、その一例である。ここに、南地講経の流行が盛んになるにつれて、特定の経論の註疏も多くなり、常に講ぜられたり、註疏された経論の中で、『成実論』や『涅槃経』等の如きは、各々何人かの名師があって、それぞれの違っ

た講説を行なったことがうかがえるのである。かくて、いわゆる「涅槃師」「成実師」等の名称が由来するのである。

しかしながら、涅槃を講ずる者の〈宗〉とするところは『涅槃経』であり、成実を講ずる者の〈宗〉とするところは『成実論』であっても、実際上、隋唐以前の中国仏教の史料中に「涅槃宗」「成実宗」「毘曇宗」等という名称を見るのはきわめて稀である。僅かに散見するこれらの呼称を、次に実際の中国仏教史料について再吟味してみることとする。

(1) 『続高僧伝』巻第十の、隋の釈靖嵩（五三七—六一四）の伝に、靖嵩が北斉に在ったときに、

乃詣雲暉二律師所、博求明誨、渉問二載、薄鏡宗条、唯有小乗未遑詳閲、遂従道猷法誕二大論主、面受成雑両宗
（大正蔵五〇・五〇一中）

という記載が見られる。しかし、ここで靖嵩が、道猷、法誕の二大論師に従って「成実宗」「雑心宗」を面受したというのは、ここに明らかなように、この両部の論に説くところの宗義宗要を授けられたという意味で、「成実宗」は単に『成実論』の根本理念を指しているに過ぎない。

(2) 吉蔵の『中観論疏』巻第一に、光統律師所弁の「四宗判教」を引いた、

如旧地論師等、弁四宗義、謂毘曇云是因縁宗、成実為仮名宗、彼若教等為不真宗、涅槃教等名為真宗
（大正蔵四二・七中）

という一文がある。これを釈した我が国平安朝の三論の碩学安澄（七六三—八一四）は、次のようにいっている。

一因縁宗、二諦諸法無有自性、因縁起作以為俗諦、理本寂滅以為真諦、但凡夫妄情計有定性、空此妄情故云色即是空、後人詺毘曇宗、二仮名宗、万法雖殊相仮而有、皆無其実、但有名用故名為俗、此仮名法体性寂滅名之為真、凡仮藉縁其体寂滅、故云色即是空、後人詺成実宗、三不真宗、一切諸法無有実体、似同幻夢、業力機関与鼓成立、名

之為俗、俗法幻夢虚誑不実、本来寂滅以為真諦、幻夢色体無名無相、故云色即是空、後人詺三論宗、四者真宗、世法夢幻義、非孤起託於真理、離真無妄、妄由真起、是故経云、生死者依如来蔵、然有二義、一者世諦妄想故空理非是真、二者其体真実寂滅、是故名空理是真妙（後略）　（大正蔵六五・一七上―中）

一読して明らかなように、吉蔵乃至旧地論師にあっては、「涅槃の教」などを「真宗」と判じたように、「毘曇の論」を「因縁宗」とし「成実の論」を「仮名宗」と称したのに、安澄においては、これが「後人詺二毘曇宗一」「後人詺二成実宗一」のように、歴史的な変容を加味して拡大解釈されているのである。

(3)　また、窺基（六三二―六八二）の『大乗法苑義林章』巻第一に、この四宗を叙べて、

古大徳総立四宗、一立性宗雑心等是也、二破性宗成実等是也、三破相宗中百等是也、四顕実宗涅槃等是也
（大正蔵四五・二四九下）

とある。ここでも安澄のいわゆる「毘曇宗」とは窺基の「雑心等の論」であり、安澄の「成実宗」というのは、すなわち窺基のいう「成実等の論」であることがうかがえる。なぜならば、三の破相宗（光統律師の立論では不真宗）を安澄は「三論宗」と明言しているが、窺基は「中百等（の論）」といっているからである。したがって「成実等」とは「成実等の論」のことであり、安澄のいうように「成実宗」ではないからである。

(4)　また、隋唐に成立した各種経論の章疏には、六朝時代の学説が盛んに引用されているが、その場合、「成論云」「成実論云」とか、「雑心云」「毘曇云」といっているのは、これら訳出経論の学説を引用しているのであり、中国の経師、論師の理論を叙述するときは、常に「成実師云」「毘曇師云」等といっている。吉蔵の著作中には随処にこれを見ることができる。一例をあげると、『中観論疏』巻第七に〈相続〉に関する次のような文がある。

成実師釈相続有二家、一接続、二補続、接続有三釈、一開善云、前念応滅不滅、後念起続於前念作仮一義、故名為

続、

荘厳云、転前念為後念、詺作後念起続前耳、如想転作受、故言受与想続、実無別受以続想也

次琰師云、想起懸与受作一義故云続耳、次補続仮、是光宅用、旧云、荘厳是巻荷仮、開善燈担仮、光宅是水渧補続仮、此中通是三家義、別正同開善前滅後生故不一、相続転作故不異　（大正蔵四二・一〇五中）

これによってみると、開善寺智蔵（四五八―五二二）荘厳寺僧旻（四六七―五二七）光宅寺法雲（四六七―五二九）及び招提寺慧琰は等しく皆「成実師」と呼ばれている。しかも、吉蔵自ら『法華玄論』の中で、

爰至梁始三大法師碩学当時名高一代、大集数論遍釈衆経、但開善以涅槃騰誉、荘厳以十地勝鬘擅名、光宅法華当時独歩　（大正蔵三四・三六三下）

と述べている如く、智蔵は涅槃に、僧旻は十地・勝鬘に、法雲は法華の各経に、それぞれ一代の権威であったのである。これをおしなべて「成実師」と称したことは、彼らが「成実宗」という同一宗派に属していたからではなくて、「大集二数・論一、遍釈二衆経一」と称されるように『成実論』について造詣が深く、註疏を著わし、あるいは講席の盛んであったがためである。(17)

(5)「毘曇師」「雑心師」についても同様のことがいえるが、ただし、吉蔵はかつて一度「毘曇宗」の呼称を用いている。すなわち『三論玄義』巻上に、

依毘曇宗、三乗則同見四諦、然後得道、就成実義、但会一滅方乃成聖　（大正蔵四五・五下）

とあるが、この「毘曇宗」は、同文に見える「成実義」と全く同じ趣旨で使用されたもので、毘曇の義であり、毘曇の理論を指していっているに過ぎない。その意味では「成実義」はすべて「成実宗」と置換えることのできるものである。

(6)「涅槃宗」の呼称は、おそらく最も早くは、梁の霊味寺宝亮[18]（四四四—五〇九）の『涅槃経集解』巻第六に見える一文であろう。そこに南斉道慧[19]（四五一—四八一）を引いて、

道慧記曰、大分此品為四段、第一大衆哀歎、第二仏開涅槃宗、第三説勝修、第四会通也

（大正蔵三七・三九九上—中）

といっている。さらに唐元康の『肇論疏』巻下に、

依涅槃宗、而説涅槃也

（大正蔵四五・二〇〇下）

とある。この両者は明らかに「涅槃経」の宗義を指しているに過ぎない。

(7) さらに、『地論』『摂論』『倶舎論』等についていえば、南陳・北斉の時代から、これらは相次いで伝訳され、すこぶる流行をみたのである。かくして、中国仏教撰述書の中には、しばしば「地論師云」「摂論師云」あるいは「摂大乗師云」等の名称が見られるが、これは、著名な特定の論師の学説を紹介したというより、むしろこれら諸論の引用に過ぎないことが多い。たとえば『中観論疏』巻第九に、

又摂論師云、梨耶体、無生滅名用生滅、亦是此義、又此義違楞伽、楞伽明八識滅義也

（大正蔵四二・一三四中）

とあるのは、明らかに『摂大乗論』の説が、『楞伽経』の説と違うことに言及したものである。このように「摂論師云」というのは、不特定多数の摂論研究者の学説として一般に使われるときや、直接的に『摂大乗論』を引用する場合にしばしば見られても、「摂論宗」「地論宗」乃至「倶舎宗」というのはきわめてまれである。

(8)『続高僧伝』巻第一法泰伝に[20]、法泰が同志とともに広州制旨寺における真諦三蔵の訳場に参加して、中国には従

来なかった『摂大乗論』や『倶舎論』の訳出をなした経緯を述べているが、ときに彭城沙門静嵩なるものがあって、

希斯正理、昼談恒講、夜請新宗　（大正蔵五〇・四三一上）

とある。これは、静嵩が、昼は専ら平常講ずるところの書を談じ、夜間は法泰に新訳の摂論や倶舎の宗義を講授せんことを請うた意味である。

(9) 同じく巻第十一の弁義[21]（五四一—六〇六）の伝に、隋の煬帝が、日厳寺に大徳四十余人を召したとき、

沙門道岳命宗倶舎　（大正蔵五〇・五一〇中—下）

という一節があるが、これも道岳（五六八—六三六）が、親しく真諦から『倶舎論』を口伝された顕明寺の凱師の筆になる真諦の『倶舎疏本』等を得て、多年研究ののち『倶舎論』の大家となったことを意味しているのである（この間の事情は、同じく巻第十三の釈道岳伝[22]に詳しい）。

これは同じく巻第十三の法護[23]（五七六—六四三）伝に、法護が、かつて、

又往彭城嵩論師所、以是摂論命家海内標仰、伏膺請益無所辞焉、指授幽明曲尽玄致　（大正蔵五〇・五三〇下）

とあるのと同じ用例である。すなわち、この嵩論師とは前述の静嵩であろうが、彼が「摂論命家」としていたのと、道岳が「命宗倶舎」としていたのとは同様の意味である。いわゆるの宗派としての「倶舎宗」ということばの用例とは決して考えられないのである。

(10) 賛寧の『宋高僧伝』に至って、はじめて「倶舎宗」の用語例が発見される。すなわち、巻第十四の法宝伝に、

倶舎宗以宝為定量矣　（大正蔵五〇・七二七上）

とあるのがそれである。この場合も玄奘三蔵の学法の神足と謳われた法宝の説が、『倶舎論』の宗義・学説を究める基準となったという意味で用いられたものとも解されるが、この文の由って来る所以は、玄奘が『大毘婆沙論』の訳出に際し、梵本にない十六字を義意によって加えたことに対する法宝の抗議を述べて、その見識を讃えた後にいわれたものであるから、玄奘一門における法宝の地位を示すものとして、もっと一般的に玄奘一派の『倶舎論』研究という一宗一派を示すものとみることもできよう。[24]また、時代的にも『宋高僧伝』の記載であるというところから、後世に近い意味を持った用例であるとしても不思議ではない。

以上、備さに十の用例を挙げて示す如く、隋唐以前の資料についてみるに、〈宗〉とは本来〈宗旨〉〈宗義〉という根本的理念をさすものであって、これが六朝後期の講経・講論の時代的風潮の下にあって、各経師・論師それぞれの主張する学説、乃至は一部経論の理論そのものを指して〈宗〉と称したことが知られるのである。これに対して、いわゆる〈宗派〉〈教派〉としての〈宗〉とは、いうまでもなく、創始と伝授があり、信徒や教義乃至教規を有する一箇の宗教集団でなければならない。[25]基本的な意味内容では両者は共通するものを持ちながら、明らかに区別さるべき歴史的発展がみられるのである。

四　衆と宗の問題

隋唐の新仏教がいかにして成立し、いかなる性格のものであったか、また、南北朝時代の仏教と隋唐時代の仏教とはいかなる相違を有するか等の問題は、あまりにも広範な問題で、不用意に論じていいというような性格のものではなかろう。中国仏教の幾多の勝れた先人の研究が、絶えずこの問題に言及され、今日なお、あらゆる角度から検討が加えられつつある。したがって、本節では、単に前節に続いて、教派としての各宗の成立を示すとみられる文献上の記載をめぐって、それを隋唐以降の宗派仏教の立場から眺めてみようと思う。つまり、従来考察し来った如く、いわゆる学派と

しての〈宗〉は、つねに義理についていわれていた。教派としての〈宗〉は、これに対して、人についていっているとみることができるが、今、それが各宗に関して、中国仏教の史料中に実際にどのように記載されているかについて、さらに検討を続けようと思うのである。

(一) 中国仏教における衆

これに関して、すでに学者によって早くから指摘されていることであるが、[26] 宗派としての〈宗〉の成立する以前の形として、六朝末からそれを専門とする人々を〈衆〉と呼び、隋代に至って、たとえば、十地衆・講律衆・大論衆・涅槃衆・講論衆等の如く称された、〈衆〉の在ったことである。すなわち『続高僧伝』の伝える次の五衆である。

(A)慧遷（五四八―六二六）―十地衆主

住大興善寺弘敷為任、開皇十七年勅立五衆、請遷為十地衆主　（大正蔵五〇・五二〇中―下）

(B)洪遵（五三〇―六〇八）―講律衆主

開皇七年、下勅追詣京闕、与五大徳同時奉見、特蒙労引、令住興善（中略）至十六年、復勅請為講律衆主　（大正蔵五〇・六一一中―下）

(C)宝襲（五四七―六二六）―大論衆主

開皇七年召入京輦、住興善寺（中略）後聴経論偏以智度為宗（中略）開皇十六年、勅補為大論衆主　（大正蔵五〇・五二〇上―中）

(D)童真（五四三―六一三）―涅槃衆主

開皇十二年、勅召於大興善、対翻梵本、十六年、別詔以為涅槃衆主　（大正蔵五〇・五一七下）

(E)智隠―講論衆主

開皇七年、勅召大徳、与蔵入京、住大興善、通練智論阿毘曇心及金剛般若論、明其窟冗、至十六年、以解兼倫例須有絶隆、下勅補充講論衆主　（大正蔵五〇・六六八上）

ここで隋の文帝が勅立した「五衆主」とは、(B)の洪遷の伝からして「五大徳」を指すものであることは明らかである。また、前記各引用文に明記してある如く、彼らはいずれも長安大興善寺に住していたことが知られるのである。したがって、決して各人が一寺により、一師によって、専ら一経を講ずるというような方向をとったのではない。そして、(D)の童真が梵本を対翻したり、(C)の宝襲が、「以二智度一為レ宗」ことが「大論衆主」に任ぜられたことなどは、そのまま、南北朝時代の経師・論師の踏襲であり、これをもって、直ちに教派としての〈宗〉の先鞭とみなすことはできないであろう。

この五衆とならんで、『続高僧伝』や、費長房の『歴代三宝紀』は二十五衆の存在を伝えている。すなわち、『続高僧伝』巻第十五末記に、

隋高荷負在躬、専弘仏教、開皇伊始、広樹仁祠、有僧行処皆為立寺、召諸学徒普会京輦、其中高第自為等級、故二十五衆峙列帝城、随慕学方任其披化、毎日登殿坐列七僧、転読衆経及開理義　（大正蔵五〇・五四九上）

とある一文によって明らかである。『歴代三宝紀』の著者は、この二十五衆の各人について、たとえば『十種大乗論』一巻を著わした僧粲（五二九―六一三）について、

十種大乗論一巻

右一部一巻、大興善寺沙門釈僧粲撰（中略）今為二十五衆第一摩訶衍匠、故著斯論、光賛大乗（大正蔵四九・一〇六上）

と述べて、これを「第一摩訶衍匠」といい、同じく僧琨については、

論場一部三十一巻
右一部合三十一巻、大興善寺沙門成都釈僧琨集（中略）今為二十五衆教読経法主　（大正蔵四九・一〇六中）

と述べて、これを「教読経法主」と称している。このように、彼らもまた、いずれも大興善寺に住したのであり、その名目は、「摩訶衍匠」といわれるようなものであったことがうかがわれる。この〈二十五衆〉と〈五衆〉の関係を示すものとして、『続高僧伝』巻第十九、法応伝にある次の一文があげられる。すなわち、

開皇十二年、有勅令捜簡三学業長者、海内通化崇於禅府、選得二十五人、其中行解高者、応為其長、勅域内別置五衆、各使一人暁夜教習、応領徒三百　（大正蔵五〇・五八〇上）

とある一文によって、これをうかがうことができる。すなわち、三学＝仏教全般に長ずるもの二十五人という多数＝衆を選得して、海内に教化するための指導者団の育成を期したのが〈二十五衆〉本来の使命であり、そのうち、特に「行解高者為二其長一」して、各種経論の専門的教育にあたらせたのが、その〈五衆主〉であった、とみるのが妥当である。そこには、周武の破仏に続く仏教復興の緊急課題が、その底流をなしていたことが看取されよう。この両者の関係については、先人の研究も明快さを欠いているが、かかる意味で用いられた〈衆〉が、従来、そのまま中国における公的な宗派別団体の初めと目されたとは、とうてい首肯し難い。したがって、「十地衆」「涅槃衆」等の記載があったとしても、それをもって直ちに「地論宗」や「涅槃宗」の歴史的な存在を予想せしめる資料とはみなしがたいのである。

このことは、文献的にみても、勅令による五衆乃至二十五衆の存続が開皇（五八一―六〇〇）年間だけに限られていて、それ以後見当らないことからも証され得るが、しかし、本来の〈多い〉という意味で、〈衆〉が宗派としての〈宗〉の

意味に使われて行く萌芽とみなされる用例が、この頃から始まっているのも事実である。『続高僧伝』巻第八曇延の伝に、

> 移都竜首、有勅於広恩坊給地、立延法師衆、開皇四年下勅改延衆可為延興寺、面対通衢、京城之東西二門、亦可取延名以為延興延平也　（大正蔵五〇・四八九上）

とある。すなわち、曇延（五一六—五八八）は隋の開皇二年（五八二）竜首に都した隋の文帝によって土地を与えられ、延法師の〈衆〉を立てて貰ったことが知られる。この〈延衆〉は同四年（五八四）に延興寺と改名されているが、延衆とはとりも直さず曇延法師を主とするところの集団である。このことは、道宣（五九六—六六七）が、唐の麟徳元年（六六四）に撰した『集神州三宝感通録』巻下に記する曇延に関する次の記録からも明らかである。すなわち、

> 隋祖重為戒師、迎入京、為建延興寺、門人見在　（大正蔵五二・四二八下）

とある、最後の「門人見在」の一文が、よくこの間の事情を伝えている。同じく『続高僧伝』巻第十二霊幹伝に、

> 開皇三年、於洛州浄土寺方得落髪、出家標相自此繁興、有海玉法師、講華厳衆、四方追結用興此典、幹即於此衆講釈華厳、東夏衆首咸共褒美　（大正蔵五〇・五一八中）

とあるが、これによって、開皇三年（五八三）海玉法師が構成した「華厳衆」に霊幹が『華厳経』を講じたことがうかがえる。このような記録に見られる〈衆〉とは、明らかに一箇の集団を指すものと考えられるが、さらに前記文末に「東夏衆首咸共褒美」とあるところを見れば、同様の集団が多数存在したことが予測されるのである。『続高僧伝』巻第十七智顗伝に、

陳主既降法筵、百僚尽敬、希聞未聞、奉法承道、因即下勅、立禅衆於霊曜寺、学徒又結、望衆森然　（大正蔵五〇・五六五下）

とある〈禅衆〉や、同じく巻第二十九僧晃の伝に、

開皇十五年、又於寺中置頭陀衆　（大正蔵五〇・六九四下）

とある〈頭陀衆〉の設置がそれである。しかし、これらが直ちに、そのままの形で各宗の成立へと展開発展したものでないことは、達摩を初祖とする中国禅宗が、まず〈楞伽宗〉〈東山宗〉〈達摩宗〉と呼ばれたものが、やがて次第に発展形成されていったもので、〈禅衆〉→〈禅宗〉の呼称は、むしろ南岳慧思（五一四―五七七）や天台大師智顗（五三一―五九七）に関して用いられているという、学者の指摘によっても推察されるところである。[27]

㈡　日本仏教における衆

〈宗〉の先行条件として〈衆〉の存在がきわめて明確な形をとったのは、日本仏教においてであった。すなわち、石田茂作博士によれば、[28]天平十九年（七四七）二月十一日付の「法隆寺資財帳並大安寺資財帳」に、はじめて修多羅衆・唯識衆・三論衆・別三論衆・摂論衆・律衆等の名称が記録されているという。さらに『続日本紀』の天平宝字四年（七六〇）七月の「僧綱奏文」に「制二四位十三階一以抜二三学六宗一」とあり、その他『正創院文書』中に、

㈠花厳宗㈡法性宗㈢修多羅宗㈣三論宗㈤律宗㈥倶舎宗㈦薩婆多宗㈧成実宗

の八宗の宗名が見られるという。このうち㈡と㈢、㈥と㈦は同じとみれば六宗となり、古来「南都六宗」と称し来った

伝承と符合する。前述の「大安寺資財帳」に、〈摂論衆〉という名称が記録されたにもかかわらず、〈摂論宗〉の名称がないことは、〈衆〉としては存在しても〈宗〉として成立しなかったことを意味する。その他については大体一致していることは、すなわち、日本仏教では〈衆〉はきわめて自然に〈宗〉へと発展していったということである。かかる南都六宗の成立年代は、前述して明らかな如く、天平十九年（七四七）から勝宝三年（七五一）にかけてであって、八世紀中葉のことである。西紀七五〇年代といえば、唐玄宗の天宝年間（七四二—七五五）であり、隋代の官製の〈衆〉の設置よりして百数十年を隔てている。

これが九世紀に至ると、八宗が数えられるのである。すなわち智証大師円珍（八一四—八九一）撰『諸家教相同異集』に、

問、常途所云我大日本国総有八宗、其八宗者何、答、南京有六宗、上都有二宗、是為八宗也、南京六宗者、一華厳宗、二律宗、三法相宗、四三論宗、五成実宗、六倶舎宗也、上都二宗者、一天台宗、二真言宗

（大正蔵七四・三一二中）

とあって、最澄（七六七—八二二）、空海（七七四—八三五）をそれぞれ開祖とする「真言」と「天台」の二宗が加わっている。かくて凝然は、文永五年（一二六八）に撰した『八宗綱要』に、この八宗を解説し、最後に、「禅宗」「浄土宗」の二宗を附して、若しこれを加えれば、即ち十宗を成ず、といっているのである。[29]そして、この凝然によって、中国仏教に十三宗が数えられたことは、冒頭に記した通りである。

五　中国仏教史料よりみた各宗の成立と三論宗

㈠「唐無二諸宗一」—円珍の記録

日本仏教の史料中には、宗派に関する記録はきわめて多いが、日本においてその各宗派の盛んな抗争対立をみた当時の中唐の仏教に関して、前述の智証大師円珍が興味ある記載を残している。すなわち、八五八年唐土の留学より帰朝した円珍は、『仏説観音普賢菩薩行法経文句合記』巻下に、[30]

天竺已東日本以西、一切仏子、悉皆制入邪見之徒（中略）於中甚者不如日域、唐無諸宗、絶悪執論、若同得理即休止、我国論義自是毀他更無比類

と述べている。ここで注目すべきは、「唐無二諸宗一、絶二悪執論一」と、円珍が、中国における実際の見聞に基づいて感慨を述べたくだりである。八五〇年代といえば、唐代も晩唐に入ったとみなされるのであるが、この時代に入って、なおかつ、中国仏教の実状は、円珍をして「諸宗無し」といわしめたのである。

これを証するかの如く、日本仏教の宗派に関する記録の多彩なるに比して、中唐から北宋にかけての中国仏教においては、宗派に関する明確な総合的記録は全く欠けているのである。これより先、個々の宗派についてみれば、たとえば、華厳宗については、鎌田茂雄博士によれば[31]、〈華厳宗〉という宗派意識そのものの成立は、清涼澄観（七三八—八三九）に始まるといわれ、明確に華厳宗の呼称が用いられたのは、彼の『華厳経疏』巻第四の、

若華厳宗以無障礙法界、曰如　（大正蔵三五・五二九中）

や、『演義鈔』巻第七の、

順華厳宗、由行布円融二互相摂故　（大正蔵三六・五一下）

とあるのが最初であるという。『華厳経疏』の完成は唐の貞元三年（七八七）であるから、円珍の入唐（八五三―八五八）に先立つことほぼ六十数年前である。この『華厳経疏』の〈華厳宗〉という呼称も、多分に抽象的ではあるが、澄観においては明らかに自らの宗を華厳宗と自覚し、他宗に対する宗派意識をもったことは、また学者の指摘するところであり、彼の弟子宗密（七八〇―八四一）に至ってはじめて華厳宗の立祖説が述べられたこと[32]を考え合わせれば、このことはおのずと首肯されるのである。

また、天台宗についてみれば、天台宗の呼称が初めて用いられたのも、澄観とほぼ同時代人の荊渓湛然（七一一―七八二）においてであって、その『法華大意』に、

将釈此一部妙典二十八品、多有諸宗、今暫帰天台宗　（続蔵一・一・四三・二・九四右上）

と見えるのが最初であるといわれる。[33]思うに、これら各宗にありては、中唐以降、いわゆる中興の祖と称される祖師方が輩出して、宗派としての明確な自覚をもつに至ったものであろう。それが、このような文献上の明瞭な記載となって現われたものと解することができる。ただ前述の如く、これら各宗の祖師方は、いずれも「教相判釈」というその信ずるところに従って、インド伝来の諸経論に対して大小権実の評価判定を力説する際に多くの宗名を列しているが、たとえば、時代は少し遡るが、最も代表的な華厳宗の開祖法蔵（六四三―七一二）の〈五教十宗〉にしても、〈五教〉とは「就レ法分レ教」ことであり、〈十宗〉とは、その内容する理について「以レ理開レ宗」ものであった。[34]したがって、教相判釈というものは、それによって各諸宗派が成立する理論的根拠ではあっても、そこに現われた多くの宗名それ自体は、決し

て具体的な宗派に関する中国の歴史的情況を反映したものとはいえないのである。

(二)『仏祖統紀』記載の宗派

かくて、中唐以後、中国人による中国仏教通史の本格的な編纂は、南宋宗鑑の『釈門正統』八巻を俟たなければならなかったのであり、これを継承したのが、同じく志磐の『仏祖統紀』五十四巻である。前者は、天台宗の相承諸祖、及びその門葉の紀伝を編集せるもので、五篇に分つその第五に、「載記」一篇を叙し、あわせて余宗に述及している。そこにあげられた天台以外の余宗とは、

(一)禅宗相渉載記、(二)賢首相渉載記、(三)慈恩相渉載記、(四)律宗相関載記、(五)密教思復載記

の五宗である。[35] 後者の志磐の書もまた、紀伝体で書かれ、「本紀」「世家」「列伝」「表」及び「志」の五篇十九科を分っている。その中、第五篇「志」に九科を分つうち、第一が「山家教典志」と題して、天台の著書を列ね、第二が「浄土立教志」三巻(巻第二十六—第二十八)と、第三が「諸宗立教志」一巻(巻第二十九)である。すなわち、天台を除いてこの二志に記載された諸宗派は、「浄土教」と、及び、

(一)達摩禅宗、(二)賢首宗教、(三)慈恩宗教、(四)瑜伽密教、(五)南山律学

の五宗である。[36] このように『仏祖統紀』は一般宗派の沿革、及び顕著な史実等を略述して、単に天台宗史として貴重であるばかりでなく、仏教編年史として古来学者の依憑するところであるが、ここに明らかに、三論宗・成実宗・毘曇宗・倶舎宗・涅槃宗・地論宗・摂論宗等の存在を明記した記録は皆無である。これは『仏祖統紀』が宋代に現存した各宗についてのみ述べたからではなくて、本書の中には「法運通塞志」(十五巻)と題される分科があり、これは中国仏教の編年通史と称さるべきものである。が、そこにも、かつて宗派としてこれらの存在したことを証するに足る記載は全

く見られないのである。宗鑑の『釈門正統』の成立は宋の嘉熙元年（一二三七）であり、志磐の『仏祖統紀』は咸淳五年（一二六九）に完成している。凝然の『三国仏法伝通縁起』の成立（一三一一）に先立つことほぼ五十年であり、それは中国仏教者独自の見解であったのである。

㈢　中国三論宗の歴史的虚構性

ここで問題は、いわゆる中国三論宗が、天台宗や華厳宗とならんで、宗鑑や志磐によって中国における既成宗派として数えられているのではなくして、むしろ、〈成実宗〉や〈地論宗〉とともに、その記録から除外されていることである。これは、一つには三論が、中国仏教において教派としての伝承が短かかったという理由によるものであるかも知れない。しからば、吉蔵において、宗派としての明瞭な自覚があったかといえば、おそらく同時代人の各宗の祖師方にすらそれは見出されなかったのであるから、否であろう。ただ、後者においてはその後継の門流による相承と伝持があったが、吉蔵においてはそれがなかったのである。かつて吉蔵は、その自著の章疏において「三論の大宗」と呼称したことがあった。すなわち、『三論玄義』に、

正観若正則戯論斯滅、戯論斯滅則苦輪便壊、三論大宗其意若此、蓋乃総衆教之旨帰統群聖之霊府
（大正蔵四五・六下）

とあるのがそれである。この場合の「三論の大宗」とは如何なる意味であるかは、一読して明瞭であろうと思うが、同処に、

次明十二門論宗者、此論亦破内迷申明二諦、亦以二諦為宗
（大正蔵四五・十二上）

とか、

次明百論宗者、百論破邪申明二諦、具如空品末説、亦応以二諦為宗　（大正蔵四五・十一下）

という「十二門論の宗」、「百論の宗」の〈宗〉の総称として用いられたに過ぎないのであって、

此論宗旨何所依拠耶　（大正蔵四五・六下）

という問に対する答として提示されたものであった。したがってそれは、従来考察し来った如き、宗の基本的な原意を示すに過ぎないもので、宗派としての〈三論宗〉の成立を予想せしめるものではない。そして、他の吉蔵の著書や、唐代の三論学者にも、かかる発展的な意味での〈三論宗〉という呼称を見出すことはできない。系譜、伝記については不明であるが、吉蔵教学を継ぐものとみなされる唐代の碩法師は、[37]『三論遊意義』の中で、

三論家対何人明三種中道耶、山止観法師云、正対成実論明也、山師常読誦大品経、故依之而説也　（大正蔵四五・一一二下）

と、〈三論家〉という呼称を用いているが、これは摂山止観寺の僧詮を指していったことであり、また、他の箇所では、

又成論師云、三論師不得破成論、三論師云、得破也、成論師言不得破、意以有八義故（後略）（大正蔵四五・一一二下）

と述べている。このように三論は常に六朝時代の〈成論師〉〈地論師〉と対比されて説かれ、後代の中国の教判においても、常に学理として、思想の根源的義趣において説かれるのみであって、ついに中国においていかなる仏教史料においても、宗派として登場することはなかったのである。

したがって、日本仏教の伝承に基づいて、従来〈三論宗〉と呼びならわしてきたことは中国仏教の実情を無視した、非歴史的な虚称であるといえる。一般に中国仏教というものが、その〈宗〉の意義に関する考察によって知られる如く、宗派的観念が希薄であって、後世の成立宗派といえども、日本的な宗派の概念規定には即応しないものであり、むしろ後代にあっても日本仏教との交流を通じて、日本的な感性において規定された宗派観が逆輸入された結果、逆に中国仏教の実情に副わない宗派別を余儀なくされているともいえるのである。それが後世における中国仏教の歴史的資料の実体であって、厳密には、今日の日本仏教における各宗教団の対立の如き宗派は、近代に至るも中国仏教においてはついに実在しなかったといってもよいのである。いまは、中国人自身による中国仏教史料記載の一端を考察して、少なくとも三論に関しては、宗派としての名目そのものにおいては、中国の仏教史料において、その史的成立を裏づける記載は全く見られないという事実を論じたに過ぎない。しかし、同時にこのことは、羅什の伝訳に始まる中国仏教における三論研究の史的展開そのものを無視するのではない。それは、インドの中観派による三論研究とは全く性格を異にした中国仏教独自の展開であり、その意味では、まぎれもなく中国の三論研究史そのものが中国の歴史の所産なのである。しかも、史料的な記載に見る限りでは、成実や地論という六朝時代の学派と同列でありながら、三論はむしろこれら研究学派との抗争・超克を通してその歴史的成立を果したのであり、その意味では、後の成立宗派と同質な新しい仏教である。従来は、この面の強調から隋唐新仏教の先駆的な位置づけを得ていたのである。その限りでは従来の学説は正当である。しかし、むしろ仏教思想の中国的変容からいえば、地論や成実という六朝学派の方がはるかに中国的であり、その延長上に成立宗派の開花を見たのに対し、三論は、どちらかといえば、歴史を超えて常に仏教の正統的な原思想に回帰しようという姿勢を絶えず持っていた。吉蔵一派の江南における三論学の確立が、羅什、僧肇等に代表される長安三論学の復興という性格を強く有しているのもそのためである。その意味で三論は、歴史的には二重の性格を有していたといえる。この回帰さるべき原点が、般若空観の思想であり、これに忠実であろうとする三論の基本的性格が、純中国的な新宗派としての成立を抑制したと同時に、思想として、学理として、以後の中国仏教の歪曲を嬌正する根源的な原動力としての役割を果したといって過言ではない。これがのちに、たとえば、中国仏教を代表する禅の思想的底流として生きた所以でもある。以下、正式には、三論学派の呼称の下に、その史的展開をめぐって、如上の点を明らかにした

いと思う。

註

（1）凝然『三国仏法伝通縁起』（大日本仏教全書、巻第一〇一、九八―九九頁参照）

（2）蔣維喬編著『中国仏教史』（国史研究室編印、中華民国六一年十二月景印一版）第六章「隋唐以前之二大系統」にこの問題を論じて「自仏教来華、所開宗派、羅什而後、凡十三種、即毘曇、成実、律、三論、涅槃、地論、浄土、禅、摂論、天台、華厳、法相、真言是也、此説為日本凝然大徳所著之三国仏法伝通縁起、及内典塵露章所載、若此説信然則隋唐以前、羅什以後、当已有毘曇、成実、律、三論、涅槃、地論、浄土、禅、摂論九宗、（又疑然大徳所著七帖見聞中、除去涅槃、地論、摂論、成為十宗、故隋唐以前成為六宗、）此種問題大可研究、蓋隋唐以前、実尚未有所謂宗派、喜研究三論者、可謂為以三論為宗、然非可称為三論宗也（後略）」（巻一、四〇頁）（傍点筆者）と述べている。中国人の仏教史家は、概ね十三宗乃至十宗という中国仏教各派の呼称については否定的で、前北京大学教授湯用彤氏にも「論中国仏教無〝十宗〟」（『現代仏学』中国仏教協会編、一九六二年第四期）という優れた有益な論文があり、同様の趣旨を述べている。

（3）真野正順『仏教における宗観念の成立』（昭和三十九年十二月、東京理想社）

（4）関中と河西の旧義旧説を意味する。前者は長安における羅什・僧肇・僧叡等の学説を指し、後者は羅什門下と同時代に活躍した河西道朗の、法華・涅槃等に関する学説を指す。なお「関河旧説」の意義に関しては次章「三論学派の源流系譜」に詳細に論じてある。

（5）僧朗の南渡に始まる南地三論学発祥の地となった摂山の学系を指す。吉蔵によれば、僧朗―僧詮―法朗―吉蔵と次第したことになっている。このうち、僧朗―僧詮の師資相承についてしばしばいわれることばである。なお、僧朗の伝については『梁高僧伝』巻第八法度伝（大正蔵五〇・三八〇下）に附載されている。僧詮については法朗伝その他に散見するのみで、まとまった伝記はない。

（6）湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、七五三頁以下参照。

（7）道宣『続高僧伝』巻第十一釈吉蔵伝「御衆之徳非其所長」（大正蔵五〇・五一四下）

（8）諸橋轍次『大漢和辞典』巻第五、二五七頁参照。

（9）『高僧伝』巻第六釈僧肇伝（大正蔵五〇・三六五上）では「晋義熙十年卒於長安、春秋三十有一矣」（三六六上）とあり、生卒年代は（三八四―四一四）であるが、今は塚本善隆博士の説（『肇論研究』「仏教史上における肇論の意義」一二〇―一

二一頁）に依った。

(10) 真野正順、前掲書、二三四頁参照。

(11) 川田熊太郎『仏教と哲学』（『サーラ叢書』七、昭和三十二年三月、京都平楽寺書店）五七頁参照。

(12) 六家七宗については吉蔵『中観論疏』巻第二末「同異門」第六（大正蔵四二・二九上—中）に詳しい。なお元康『肇論疏』巻上に「今尋記伝、是六家七宗也、梁朝釈宝唱作続法論一百六十巻云、宋荘厳寺釈曇済、作六家七宗論、論有六家、分成七宗、第一本無宗、第二本無異宗、第三即色宗、第四識含宗、第五幻化宗、第六心無宗、第七縁会宗、本有六家、第一家分為二宗、故成七宗也」（大正蔵四五・一六三上）とあり、宋荘厳寺釈曇済の『六家七宗論』がその典拠であるといっている。

(13) 『喩疑(論)』第六、長安叡法師（『出三蔵記集』巻第五、大正蔵五五・四一中）

(14) 湯用彤、前掲論文（註2）参照。

(15) 真野正順、前掲書、二九一頁、二九六頁参照。

(16) 横超慧日『中国仏教の研究』（昭和三十三年一月、京都法蔵館）二六七頁。

(17) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、七二八頁によれば、これら梁代の法師に次のような『成実論』の註釈があったといっている。

智蔵—『成実論大義記』（巻数不詳）
　　『成実論義疏』十四巻
法雲—『成実論義疏』四十二巻
僧旻—『成実論義疏』十巻
慧琰—『成実論玄義』十七巻

湯用彤氏は、これらの逸書を『中観論疏記』『大乗玄論』『高僧伝』『広弘明集』等に典拠を求めているが、吉蔵当時、以上の章疏が存在したものとみえる。また境野黄洋『支那仏教精史』（昭和十年十二月、境野黄洋博士遺稿刊行会）九四六頁以降をあわせて参照。

(18) 伝記は『高僧伝』巻第八釈宝亮伝（大正蔵五〇・三八一中—三八二上）

(19) 伝記は『高僧伝』巻第八釈道慧伝（大正蔵五〇・三七五中—下）

(20) 『続高僧伝』巻第一釈法泰伝（大正蔵五〇・四三一上—四三二上）

(21) 同、巻第十一釈弁義伝（大正蔵五〇・五一〇中―下）

(22) 同、巻第十三釈道岳伝に「（前略）昔天親菩薩作倶舎論、真諦訳之、初伝此土、情寄於此耳、安曰、願聞其志、岳曰、余前学群部、悉是古徳所伝、流味広周未尽於後、恨以倶舎無解、遂豈結於当来耶、安曰、志之不奪、斯業成矣、後住京師明覚寺、閉門静故尋検論文、自読其詞仍洞其義、一習五載不出住房、恨除食息初無閑暇、遂得釈然開発了通弘旨、至於外義伏文、非疏莫了、承三蔵本義並録在南方、思見其言、載労夢寝、乃重賂遺南道商旅、既憑顧是重、所在追求、果於広州顕明寺、獲倶舎疏本並十八部記、并是凱師筆迹、親承真諦口伝、顕明即凱公所住寺也、得此疏本欣戴仰懐、諷読沈思忘於寝食（後略）」（大正蔵五〇・五二七中―下）とあるを参照。

(23) 『続高僧伝』巻第十三釈法護伝（大正蔵五〇・五三〇中―下）

(24) 『宋高僧伝』巻第四法宝伝（大正蔵五〇・七二七上―中）は比較的簡単な記載で終っているが、同処に「釈法宝、亦三蔵奘師学法之神足也、性霊敏利最所先焉、奘初訳婆沙論畢、宝有疑情、以非想見惑請益之、奘別以十六字入乎論中、以遮難辞、宝曰奘曰、此二句四句為梵本有無、奘曰、吾以義意酌情作耳、宝曰、師豈宜以凡語増加聖言量乎、奘曰、斯言不行我知之矣、自此怨然頡頏于奘之門、至乎六離合釈義、倶舎宗以宝為定量矣（後略）」（七二七上）とあるを参照。

(25) 湯用彤、前掲論文（註2）参照。

(26) 山崎宏『支那中世仏教の展開』二九八頁、三〇九頁等参照。

(27) 関口真大「禅宗の発生」（『福井博士頌寿記念東洋思想論集』昭和三十五年十一月）三二三頁、三二五頁参照。

(28) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』第二篇第一章「奈良朝の宗派組織に就いて」六二頁以降参照。

(29) 凝然『八宗綱要』（大日本仏教全書、巻第三「諸宗要義集」四頁上、及び三三頁上―下）参照。

(30) 『智証大師全集』巻第二、四八〇頁。

(31) 鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』第一章第四節「華厳宗の成立」（昭和四十年三月、東京大学出版会）五一頁参照。

(32) 宗密『註華厳法界観門』「京経南山杜順集、姓杜、名法順、唐初時行化、神異極多、伝中有証、験知是文殊菩薩応現身也、是華厳新旧二疏初之祖師、儼尊者為二祖、唐蔵国師為三祖、此是創製（後略）」（大正蔵四五・六八四下）

(33) 硲慈弘『天台読本』一頁参照。

(34) 法蔵『華厳一乗教義分斉章』巻第一「第四分教開宗者、以中有二、初就法分教、教類有五、後以理開宗、宗乃有十（後略）」（大正蔵四五・四八一中）

(35) 宗鑑『釈門正統』(続蔵一・二・乙・三・五・四五三左下以降)

(36) 志磐『仏祖統紀』巻第二十九(大正蔵四九・二九〇下―二九七下)

(37) 碩法師について安澄の『中観論疏記』には、『述義』の説を引いて「吉蔵師得業弟子碩旻邃等」(大正蔵六五・二二上)とあり、吉蔵の弟子であったことが知れる。著書として現存の『三論遊意義』一巻(大正蔵No・一八五五)の他に『中観論疏』十二巻(『東域伝燈目録』大正蔵五五・一一五九上)があり、安澄『疏記』の中にしばしば引用されている。

第一章　三論学派の源流系譜

一　学系に関する従来の学説

三論学派が羅什（三五〇—四〇九）から吉蔵（五四九—六二三）に至るまで、いかなる系譜を経て発展展開してきたのかという問題は、資料の不備等によって従来必ずしも明確に規定されてはいない。この三論の学系に関する従来の主だった学説をここで整理してみると、つぎの三説によって代表されていることが知れる。

(1)　第一に鎌倉時代の仏教学者凝然（一二四〇—一三二一）は、その著『八宗綱要』(1)で、「祖師の血脈三国相承して、師資踵を継ぐこと、此の宗寔に明らかなり」と称して、中国における三論の学系に、

羅什[1]—道生[2]—曇済[3]—道朗[4]—僧詮[5]—法朗[6]—吉蔵[7]

という七代の系譜をあげている。(2)この凝然のいう三論の学系は、日本南都三論宗における古来からの伝承であって、『首書三論玄義』の著者鳳潭（一六六四—一七三八）もまたこれに従い、(3)いわばこの南都説が最も伝統的な説とされていた。

(2)　これを批判是正した説が、前田慧雲博士（一八五七—一九三〇）の『三論宗綱要』における説である。(4)そこでは、

羅什[1]—僧肇・道融[2]—道朗[3]—僧詮[4]—法朗[5]—吉蔵[6]

となっている。訂正の要点は、道朗を三論の列祖の一人に加える点は両者同じであるが、この道朗が第一説における道生—曇済の伝承たる事実はいかなる根拠もないからとしてこれを省き、羅什[1]—僧肇・道融[2]に直結している点である。

(3)　この両説に対してさらに修正を施し、異説を唱えたのが境野黄洋博士（—一九三三）の説である。(5)この第三の説の最大の特徴は、道朗が、実は『梁高僧伝』巻第八(6)に記載のある僧朗の誤りで、これが『梁高僧伝』では法度（四三七—五〇〇）の弟子とされて(7)いるところから、

羅什[1]—僧嵩[2]—僧淵[3]—法度[4]—僧朗[5]—僧詮[6]—法朗[7]—吉蔵[8]

という八代相承の次第に訂正した点である。金倉圓照博士の文庫本『三論玄義』(8)の解題に示されている三論宗の系譜紹介はこれによるものであり、宇井伯寿博士『支那仏教史』(9)に記するところも全く同じであるから、以上の三説によって、

従来の学説がつくされているとみなすことができる。

しかし、第三の境野説にしても、僧詮[6]の師が道朗ではなく僧朗[5]の誤りであったとしたことは、後述の如く正当であるが、この僧朗が単に『梁高僧伝』において法度の伝に付載されたことから、法度を三論列祖の一人に加えている点、この法度には三論の人であるという理由も見出せないという弱点があり、この点は前田博士も指摘されているところである。[10] また、僧嵩[2]—僧淵[3]という線は、徐州彭城系の成実学派の列祖であり、[11] 僧嵩は、かの有名な仏の涅槃に関する「法身常住説」を批難して臨終に舌が爛れたという逸話の持主である。[12] 吉蔵が『中観論疏』巻第一末[13]でこれを痛罵していることから推しても、たとえ成実学派と三論学派とが当時判然と区別され得なかったとしても、これをそのまま三論の学系であるとみなすことはとうていできない。これは偏に僧伝に全面的に依拠して、法度[4]—僧朗[5]の関係から、さらに僧淵[3]—法度[4]の師弟関係を推定したところに生じた便宜的な試論に過ぎないからである。[14] それがひいては、溯って羅什[1]—僧嵩[2]という曖昧な関係が三論の源流だという妙な結果を将来することになるのである。僧嵩が羅什の弟子で『成実論』をよくしたということは、『魏書』「釈老志」の記録[15]からも明らかであるが、そもそも吉蔵もいうように、羅什門下の四哲（四聖）といえば僧肇・僧叡・道生・道融の四人であり、[16]「入室は唯八人であった」といういわゆる関内の八俊とは、前記四人に道恒・曇影・慧観・慧厳を加えた八人であって、[17] どこにも僧嵩の名前は見出しえないのである。逆に、境野修正説のどこにも、この四聖乃至八俊の名前が見えないということは、三論学派の源流系譜を決定づける説としては、何としても納得のいかないことである。

かくして、以上の三説いずれにも問題が残されているのであるが、この問題について、すでに結城令聞博士が「三論源流考」[18]において前記三説それぞれの不審と不備を簡潔に指摘されていることであるが、そこで注目すべきは、同博士が「どっちみち不備な資料によってその源流を求めるのであるから、それを求むる態度方法によって、できうる限りその不備を補うべきである」といわれて、次の三つの方法を示されている点である。すなわち同博士によれば、その方法とは、

(1) 三論宗義を成実と異なるものとして明瞭な自覚に立てる線を見出すこと。
(2) 宗祖嘉祥の三論源流についての心証。

(3) 歴史的裏づけ等に考慮を払ってそれをなす。

という三点である。そこで、いま(1)はしばらくおいて、この同博士の後学に対する貴重な示唆に従えば、三論の源流系譜を求むるに当って、まず、宗祖嘉祥大師吉蔵の心証を確かめるということが、一つの重大な要因であると考えざるを得ないのである。そこで、三論の源流系譜を決定する手がかりとして、まずこの吉蔵の心証、つまり、吉蔵が三論の宗義を建立するにあたって、誰の説をとって自説の根拠としたのか、あるいは誰の系譜をもって自派の師資相承を語ったかという点を、吉蔵の著作を通して明らかにしたい。

二 関河旧説とその問題点

ここにおいて問題となるのが、吉蔵がその著述の中で自派の宗義を宣揚するに際して盛んに用いる「摂嶺相承」と「関河旧説」ということばである。この後者の「関河旧説」の関河ということばを使うに際して、吉蔵がいかなる意味合いを含めていたかということをまず考えてみる必要があろうかと思う。つまり、この「関河旧説」の関河が、具体的に何を意味するかという問題である。これについて、「関河」とはそもそも関中と河西との両者を意味することばだと解したのが、我が国八世紀における三論最高の碩学であった南都大安寺の安澄（七六三—八一四）である。[19] つまり安澄は、長安古三論の義を関内より南地に移植して、いわゆる「摂嶺相承」の始祖となった摂山大師を、吉蔵がさらに朗公・大朗法師と称していることから、吉蔵のいう朗公を道朗であると考え、この両者を結びつけて、関河の河は河西を意味し、その河西とは具体的には河西の道朗であるとみなしたのである。[20] この安澄の解釈は、実に吉蔵がその宗の学承を「関河旧説」と称したことに対する内容的詮索に由来するものであったと考えられる。これが南都説、前田説ともに、河西道朗を三論学派の列祖の一人に数える根本的理由なのである。しからば、これがなぜ境野説で僧朗に訂正されたかといえば、吉蔵のいう朗法師・朗公とは、吉蔵もしばしばいうように、もと遼東の人であるならば、これは『梁高僧伝』にいう、遼東出身で三論を命家とし、南地に来て法度の弟子となった僧朗でなければならないし、道朗は、これまた吉蔵がいたるところで河西の道朗といっているように、河西の人であって混同すべきではないという理由からこれを訂正したので

ある。[21] 前田博士は、「河西の道朗は僧伝に載せず」[22] といっているが、そもそも河西という地名は泛く黄河以西の地を指し、今日の陝西・甘粛および蒙古の一部を指す地名であるが、[23] 北涼沮渠蒙遜（四〇一—四三三在位）がこの地にたてこもって大沮渠河西王と称したと伝えられるところである。北涼曇無讖（三八五—四三三）が『涅槃経』を翻訳したのは、この河西王の請によったのであるが、『梁高僧伝』巻第二「曇無讖伝」[24] に「時に沙門慧嵩・道朗、河西に独歩す」とあり、またこの曇無讖訳の『涅槃経』に序文を書いたのが河西道朗で、それが現在、僧祐の『出三蔵記集』巻第八に現存するのである。[25] したがって生存年代その他大凡察知できるのである。[26] ところが、南地に三論を伝教した吉蔵のいう朗公とは、吉蔵が、

摂山高麗朗大師、本是遼東城人、従北地遠習羅什師義、来入南土住鐘山草堂寺[27]

という人であり、梁武帝（五〇二—五四九在位）が僧正智寂等の十師を遣わして受学させた[28] というその人である。これがいつの事かというと、『金陵梵刹志』所載の「棲霞寺碑文」には梁の武帝の天監十一年（五一二）ということになっている。[29] そもそも摂山棲霞寺の創始は、前記碑文によれば南斉の永明七年（四八九）であるから、河西道朗の活躍した五世紀前半とは六、七十年の時間差がある。したがって、吉蔵のいう朗公とは河西の道朗ではなくて僧朗に間違いないのである。同碑文にも「名徳僧朗法師なる者あり」とはっきり僧朗とうたってあり、「郷里の遼水を去って京華に問道せり」といって、吉蔵のいう大朗法師はもと遼東の人という一文と一致するのである。したがって南地三論の開祖たる朗公・大朗法師は、南都説、前田説のいう道朗ではなくて、境野博士指摘の通り僧朗でなければならない。[30]

しかし、この境野説の弱点は、道朗が僧朗の誤りであると指摘したことは結論的に正しくとも、その主張の根拠とみなされるものが、単に慧皎（四九七—五五四）の『梁高僧伝』に全面的に依拠して、もと遼東の僧朗こそ、吉蔵のいう朗法師と本貫を同じくして一致するから河西の道朗ではないと結論しただけで、僧朗と道朗の事蹟の年代的矛盾すら明瞭には指摘されていない。第一、なぜ安澄や南都の伝承が、道朗と僧朗とを混同したか明らかでないと境野博士自身でもいわれて、むしろ、南都学匠の誤りというより、中国で、慧均の『四論玄義』がすでにこの誤りを犯したことがその発

祥だろうと想像されているに過ぎないのである。(31) こういう点からも、境野説が前二説に比べて、吉蔵がしきりに自派の学承を「関河旧説」「関河相承」と称したことに対する考慮というものを全然欠いている手落を指摘できるのである。つまり、たとえ南地に三論を伝えた朗公を道朗とすることは不可であっても、この「関河旧説」ということばからして、河西道朗が三論学派の系譜中に占める重大な意味を没し去る訳にはいかないのではないか、という疑問が残るのである。南都説、前田説というのは、こういうものに対する吟味の上に成り立っている点に、簡単に捨て去ることの出来ない特色を持っているのである。これが、前記結城論文の最も大きな不満であり、同博士が「三論源流考」なる試論をものされた最大の動機でもあろうと推察されるのである。また、こういう境野説の弱点が、ひいては法度[4]—僧淵[3]と遡って、僧嵩[2]—羅什[1]と結びつける安易さを生んで、吉蔵および三論学派の人々が、もって師資相承とみなした学承とは似ても似つかぬ系譜ができあがることにもなる訳である。これがそのまま現在の学界の定説となっているところに、問題もあろうかと思われる。

三　学系史上の関中と関河

そこで、本章では、この嘉祥大師における「関河旧説」の意義を再吟味して、三論学派の源流系譜に関して、宗祖吉蔵の心証が奈辺にあったかを一考してみたい。

この問題に対して、一つの解答を与えたのが、前中国北京大学の湯用彤 (T'ang Yung T'ung) 教授の説である。同教授によれば、安澄が吉蔵のいう関河を関中と河西の二つを指すものと考えたのは、これは日本人安澄の謬見であって、けだし関河の一語は、もと関中を指すことばであるという。つまり、関河と関中とはもとは同義語であったというのである。(32) これは、中国の権威の言として大いに信憑してよいことと思われるが、上海の商務印書館刊行の『中国古今地名大辞典』には、関中と河西という地名はあっても、関河という通称の地名は見当らないのも事実である。また『高僧伝』その他の仏書に限っても、名前に冠する本貫として関河という地名を見かけることは絶無といってよい。同教授は、かつてこれが関中と同じ地名を意味したということを、正史を引用して論証されている。(33) しかし、ここでは地名の是非が問

題なのではなくて、吉蔵において、関河とはそもそも何であったかが問題なのである。そこで、もし湯用彤教授のいわれるように関河と関中が同義語であったとすれば、吉蔵はその著述の中で「関河旧説」と並んで、これまた同じ位頻繁に「関内旧義」あるいは「関中旧説」と称する場合があるが、この両者には全く違いはなかったということになる。したがって、南都説や前田説が腐心したような河西道朗の処遇は問題にしなくていい訳であるし、結城博士の問題提起も無意味となろう。はたして、同教授のいわれるように、吉蔵は関内あるいは関中と関河とを意識的に使い分けることがなかったか。結論からいえばこれは否である。むしろ、その章疏を仔細に検討してみた結果、吉蔵の心証に関する限り、謬見は安澄ではなくて湯用彤教授の側にある。

たとえば、最もはっきりした用例を二、三あげると、次のようなものが注意される。

(1)『法華玄論』巻第二に、法華には未だ常住を明かさずという梁代の説を破し、すでに常住を明かせりという自説の証明として三証を用いる最後に、「関河旧説を引いて、以て常無常の義を証する」という一項がある。そこで吉蔵はまず、

自羅什所訳新本、長安僧叡法師、親対翻之、其法華序云（後略）

といって僧叡の説を述べ、これを評して、

叡公親承羅什、製斯序者、即明常其明證、蓋是法華宗本不得不依之矣

といっている。そしてつぎに河西道朗をあげ、

河西道朗対翻涅槃、其人亦、法華統略明説法華経凡有五意　（大正蔵三四・三七六下）

と述べてその説を紹介し、ふたたびこれを評して、

道朗著涅槃疏、世盛行之、其所解、法華理非謬説、明常之旨、還符叡公　（大正蔵三四・三七七上）

といって、道朗と僧叡の説が一致することをあげ、これをもって関河旧説を代表せしめているのである。

(2)　さらに『法華経遊意』上巻に、四処の文をあげて問に答える第三に関河旧説を尋ねている。そこでは、

三用関河旧釈者、関中僧叡面受羅什法華其経序云（後略）　（大正蔵三四・六四〇中）

といい、つぎに、

河西道朗、著法花疏釈見塔品、明法身常住理無存没（後略）　（大正蔵三四・六四〇下）

といって、やはりこの両者をあげている。(34)

(3)　また、最も端的にこれを表わしている吉蔵のことばとして、『法華論疏』の冒頭にあるつぎの叙述が注目される。すなわち、

余講斯経文疏三種、一用関河叡朗旧宗、二依竜樹提婆通経大意、三採此論綱領、以釈法華（大正蔵四〇・七八五中）

といっている。この最初の関河叡朗の旧宗とは、いうまでもなく僧叡と道朗を指すのである。

以上の三例を見るに、吉蔵における関河旧説とは、この場合関中の僧叡の説と河西道朗の説とを併せ含めていったものと解して誤りないであろう。したがって、地名としての「関河」ということばが、もと「関中」を指すことばであったとしても、それだけなら吉蔵は、関河旧説と称してその中に関中の僧叡を説き、続いて河西の道朗を説くことはなか

ったと思う。最後の『法華論疏』にいう「関河叡朗」が「関中叡朗」と同義であるとすると、道朗の講学はあくまで河西に留まって、関中の人ではなかったという史実と矛盾することになる。吉蔵においては、この点の混乱はいささかもなく、章疏のいたる所で単独にいう場合河西道朗として一貫しており、関中道朗ということばは一度も見られないのである。

これに対して、単独に関中あるいは関内と使う場合はどうかというと、たとえば、

(1)『法華玄論』巻第二に、

復見関中僧叡小品経序、盛判二経優劣、将余意同　（大正蔵三四・三八五下）

といって、羅什門下の僧叡を関中僧叡と呼び、また『中観論疏』巻第一本には、

関内中論序云、其実既宣、其言既明、則於菩薩之行道場之照、朗然懸解　（大正蔵四二・六下）

と述べて、『出三蔵記集』巻第十一[35]に現存する僧叡の「中論序」を関内の中論序と呼んでいる。

(2) 同じく羅什門下の曇影については、『大乗玄論』巻第四に、

関中曇影法師、注中論親承什公音旨　（大正蔵四五・五五中）

といい、『中観論疏』巻第二本には、

関内曇影法師中論序云（後略）　（大正蔵四二・二〇中）

と見えている。

(3) さらに羅什、僧肇については、『維摩経義疏』初巻に「無生並観」を釈する三説をあげる一つに、

有人言、七地無生真俗始並、此関内什肇等之所説也　（大正蔵三八・九一五上）

といっている。『大品経義疏』巻第一には、

一者三論通論此経之心髄、二者大論釈此之本義、此二論復是関中什師並融叡等対翻論文、言精要義可依信、為之故留心尋講也　（続蔵一・一・三八・一・九左上）

と述べて、ここでは道融をも含ましめているが、いずれにしても、関中あるいは関内ということばを冠する場合は、例外なく狭い意味で羅什門下のみに限られていることが分る。

(4) さらに単独に僧肇個人をもって関中の旧義を代表せしめている場合も多い。同じ『大品経義疏』初巻に、

依関中釈法師解、直照空名為実慧、行空不證、渉有無礙、名方便慧　（続蔵一・一・三八・一・一九右下）

というときの「関中釈法師」とは僧肇その人に他ならない。[36] また『維摩経義疏』巻第一には「弁宗旨第三」として、

吉蔵謂、非無上来諸義、但、師資相承用権実二智、為此経宗

と断じ、ついで、

釈僧肇云、統万行即以権智為主、権即方便、智謂実智、此既関内旧義、故述而無作　（大正蔵三八・九一六下）

といって、僧肇の言をもって関内の旧義であるといっている。

以上で明らかなように、関中、あるいは関内と称するときは、羅什とその門下にのみ言及する場合に限られているのである。そして、その場合、その学説を指しては、狭く「関内・関中の旧義」と呼んで「関河旧説」とは明瞭に区別しているのである。『百論疏』下巻には(37)「長安旧義」ということばを使っているが、関内・関中とは長安のことであり、内容的には長安における羅什門下を指すものであることはいうまでもない。

ところで、これにも例外と思われるものがある。たとえば『大乗玄論』巻第五「論迹義」に、

六者前読関河旧序、如影叡所作、所以然者為即世人云、数論前興、三論後出、欲示関河相伝師宗有在非今始構也　（大正蔵四五・六八上）

ということを述べている。ここで「関河旧序」といっておきながら、曇影と僧叡の「中論序」を例証としてあげるのみで、河西道朗の名前が見えていない点、これまでの論旨と相矛盾するかに思われる。しかし、『中観論疏』巻頭の「序疏」には、

作中論序非止一人、曇影制義疏序、河西道朗亦制論序、而叡公序文義備挙理事精玄、興皇和上開講常読　（大正蔵四二・一上）

とあって、河西道朗もつとに「中論序」を書いたということをいっている。したがって、『大乗玄論』が「関河旧序」といって「如影叡所作」とのみいったのは、言外に河西道朗の序をも含んで、その一例として前記二人をあげたと思われるのである。「如（如きものなり）」という一語がこれを暗示していると解せば、首尾一貫するのである。

ここで結論としていえることは、羅什・僧肇等の長安の三論の旧義が、関河すなわち関中と河西の地の二つに相伝えられたということを、吉蔵は声を大にして強調したかったのである。これが、前述の『百論疏』に「此論は本是れ長安の旧義なり、昔江左に在りて常に云えり、関河に相承すと」といったり、『大乗玄論』で「関河の旧序によって、関河相伝の師宗在る有りと示す」ということばの真意であったと考えられる。しかし大事なことは、今三論の源流系譜を探るに当って、吉蔵のいう関河が関中と同義語であるから河西道朗を特にその系譜の一人に加える必要がないのではなくて、逆にこの二つを峻別しているという事実によって、河西道朗はその学系から除かれて然るべきである。つまり、吉蔵においては、関河旧説、関河相承という一連のことばは、関内の旧義、旧宗と意識的に使い分けされていることによって、純粋に羅什およびその一門の学系と、河西道朗の一派との二つを包括したことばであるとみなされるからである。

四　関河旧説宣揚の歴史的意義

しからば、なぜ吉蔵が、長安羅什門下の自宗の源流たる祖師方と一緒に、河西道朗の学統をも含めて、後世をまどわすような関河相承ということを強調しなければならなかったかといえば、これはいうまでもなく、当時の江南仏教界を風靡していた梁の三大法師等の学風の流れを汲む大勢に抗して、新たに自派の学説の展開を期そうという吉蔵の対抗意識に由るものである。この梁の三大法師について『法華玄論』には、

爰至梁始、三大法師碩学、当時名高一代、大集数論遍釈衆経、但開善以涅槃騰誉、荘厳以十地勝鬘擅名、光宅法華当時独歩　（大正蔵三四・三六三下）

と述べて、開善寺智蔵（四五八―五二二）が『涅槃経』、荘厳寺僧旻（四六七―五二七）が『十地経』、『勝鬘経』、光宅寺法雲（四六七―五二九）が『法華経』について、それぞれ一代の権威であったことを吉蔵自らも認めているのである。この江南教学の圧倒的な勢力に抗して独自の立場を宣揚するためには、何としても自説の有力な権威づけ、荘厳の道具立て

が必要であった。[38] その点河西道朗はこの『涅槃経』の対翻者で経の序を書き、また現存しないまでも『涅槃経義疏』『法華経義疏』を著わしたと伝えられる人である。[39] その権威をかりて、従来流行の説を破斥するにこれ程格好の人もなかったのである。まして況んや長安羅什一門とその学説が近似し、交渉もあったかも知れない人である。言い換えれば、『涅槃経』と『法華経』の権威として令名のあった河西道朗の説が、自派の学説、関中の羅什一門の説と一致するものであると江南教学界に宣揚したところに、関河旧説を強調した吉蔵の意図がうかがえるのである。

一方でまた吉蔵は、このようにその学説の師宗と伝受をくり返しいっている程であるから、いわゆる師資相承ということについては非常に厳しい態度を持った人である。たとえば『大乗玄論』巻第二「仏性義」に十一家の仏性義を紹介する中の、九番目の零根僧正の説が最も長ずるにもかかわらず、

> 然闕無師資相伝、学問之体、要須依師承習、今問、以得仏理為正因仏性者、何経所明、承習是誰、其師既以心為正因仏性、而弟子以得仏理為正因仏性者、豈非背師自作推画耶、故不可用也　（大正蔵四五・三六下）

とまで極言している程である。師資相承あるいは師資相伝ということばが何時頃から使われたか明らかでないが、少なくとも一宗一派の学系の純粋さを示すものとして後世と同じように使われたのは、この吉蔵の頃をもって嚆矢とするのではなかろうか。『唐高僧伝』には頻出するこのことばが、『梁高僧伝』には一度も明確な形では現われていない。とにかく吉蔵におけるかかる傾向は、これを外因的な要素にのみ限っていえば、少なくとも梁代以降全盛を誇った成実論師との抗争を通して形成されてきたといって過言ではない。三論学派成立の外部的要因を成実学派との思想的対立の視点から解明する試みは、すでに湯用彤教授の『漢魏両晋南北朝仏教史』に詳しく、宮本正尊博士の『中道思想及びその発達』[40]における中国仏教の中道義の展開もかかる視点からなされているが、僧伝にみる開善寺智蔵（四五八—五二二）の権勢の如く、一世を風靡した成実学派の圧倒的な力に抗して独自の立場を闡明せしめるためには、いかに吉蔵が自説の権威づけに腐心したか想像できると思う。これがたとえば前述の『大乗玄論』のように、

為即世人云数論前興、三論出後、欲示関河相伝師宗有在、非今始構也

といったり、小さな教義教判の問題一つについてみても、たとえば『涅槃経遊意』に、従来の「宗体異」の説に対して新たに「宗体一」という説を立てるに際して、

今解釈之、玆国所無、汝何処得此義耶

という在来勢力の批難に対して、

云、禀関河、伝於摂嶺　（大正蔵三八・二三二中）

という答え方をしている点に端的に示されているのである。そして、こういう歴史の要請する必然が、逆に吉蔵をして仏教者本来の師資相伝の意義を自覚せしめていったと考えざるを得ないのである。それが一方で関河旧説と称しながら、他方、什・肇、什・叡の関中長安の旧宗と称して自派の学系の純粋さを強調し、その場合あくまで、河西道朗は狭義における傍流の人として扱っている嘉祥の苦心の程が推察できるのである。ここにその思想学説の師宗と伝受が明確に示されたことによって、一学派としての三論の成立をみると同時に、羅什・僧肇般若学の江南における再興を期した嘉祥大師の心底をもうかがうことができるのである。

五　吉蔵の心証からみた三論源流

そこで、最後に、このような嘉祥大師の心証、つまり三論学派の源流を代表するものと吉蔵においてみなされ、その学説の根拠となった代表的な人は誰であったかといえば、上述して明らかな如く、僧叡と僧肇の二人である。僧肇はし

ばらくおいて、僧叡は南都説、前田説のいずれにもあげられていないのであるが、前田説が三説の中では比較的思想史的な系譜づけを試みているにもかかわらずこれが見えないということは、これは同博士が什門四聖について、僧肇・道融の二人は関内にあって伝教するも、道生・僧叡の二人は建業に弘法したといっておられるように[41]、道融と僧叡をもっぱら弘法の地域を視点として差別したのである。後述のように羅什の没後、長安の政情不安から多くの弟子たちは四散し、僧叡もまた、南方に移ったと考えられるが、むしろ南方弘法の功労者ではあっても、三論源流における中心的人物としてその地位を没し去るべきではない。この人は羅什の入関を待望していた釈道安門下の英才として長安仏教界に重きをなし、羅什が長安に来たとき、年すでに五十歳に近く、道安亡き後、羅什を推戴した長安仏教徒の統卒者でもあった。そのとき羅什に従っていた僧肇はわずかに二十八歳位である[42]。この僧叡が羅什訳の経論に序文や後序を書いて、『出三蔵記集』に現存するものだけで実に十以上に及んでいる。僧肇とは別な意味で羅什門下の上足であったことは疑う余地がない。それ故に、吉蔵はその章疏の随処に、僧肇とならんでその人と学説を紹介し、これを関内の旧義・旧宗といって尊称しているのである。

僧肇については多言を要しない。羅什最初の弟子であり、解空第一と羅什自らこれを嘆じ[43]、長安般若三論学研究の第一人者であった。この羅什・僧肇という線は、後世からみると今更強調するのもおかしなくらいであるが、しかし、陳代の慧達が『肇論序』に書いているように[44]、当時、世人がこれを譏嫌して「猛浪の説」と称していたことからも知られるように、決してその評価は正当なものではなかったのである。塚本善隆博士篇『肇論研究』にみるように、彼の『肇論』の成立が、三論勃興の環境のなかで行なわれたということは、僧肇その人に、中国仏教史において占めるべき正当な評価を与えたのは、実に三論学派の人々の努力に負うものが大であったといえるのである。逆にいえば、当時中国仏教思想の基盤に底流としてあったこの羅什・僧肇の思想の、純直系的な大成であるという点に、嘉祥一派の三論学復興の意義も存するのである。

そして、今学系史を論ずる場合、この一宗の大成者の宣言する思想上の系譜を無視して、これを云々することは無意味である。吉蔵が、羅什から僧叡・僧肇に伝えられた長安の旧義を僧朗がうけて、これを南地に伝教し、摂山三論学派の基礎を築いたというのは、僧叡・僧肇が僧朗の直接の親教師であったかどうかは別として、吉蔵の側からする学派の

系譜づけとしては、一つの限界を示すものであろう。

この僧朗が、三論の学を何処で誰に得たかを具体的に示す資料は全く欠けている。安澄の『中観論疏記』に見える『述義』の著者は、高麗国の大朗法師は宋末斉始に、燉煌郡曇慶法師の所へ往って三論を学んだといっているが、[45]これは吉蔵が『中観論疏』の本文に「山中大師云」といったのを『述義』が解釈する際に、山中大師とは大朗のことであると誤解した『述義』の著者の誤りで、安澄もこれをすぐ訂正して、「今謂うに、これは止観寺の僧詮師なるべし」といっている。したがって曇慶による三論受学とは山中大師、つまり僧詮についていったことであって、僧朗とは無関係である。境野博士や湯用彤教授は、この僧朗の曇慶受学を一説として紹介されているが、[46]両氏とも後に続く安澄の記述を見落されているからである。他に僧朗受学に関する具体的な記録は見られない。ただ吉蔵の章疏において、随処に、僧朗が、三論の学を関中に得たということだけが強調されるにとどまって、歴史的事実に関しては何らの具体性も示されていない。ために、学者は、僧朗が三論の学を関中に得たという吉蔵のことばに疑いをもっているのも事実である。

しかし、たとえば本章の主題であるこの「関河旧説」ということばである。吉蔵がこれを章疏の至る処で強調した動機は、あくまで前述の如き理由に基づくといわねばならないが、関河旧説ということば自体は、決して吉蔵の独創になるものではない。これがはじめて文献に見えるのは、『出三蔵記集』巻第八に現存する梁武帝の「注解大品序」においてである。すなわちそこで武帝は、

朕以聴覧余日、集名僧二十人、与天保寺法寵等詳其去取、霊根寺慧令等、兼以筆功採釈論注経本、略其多解取其要釈、此外或捃関河旧義、或依先達故語(中略)広其所見　(大正蔵五五・五四中)

ということをいっている。この武帝「大品序」ができたのは何時頃かというと、道宣の『広弘明集』巻第十九に、陸雲の「御講波若経序」というのがあって、それに、

上以天監十一年、注釈大品　(大正蔵五二・二三五中)

とある。この天監十一年（五一二）という年は、前述の江総持の棲霞寺碑文に明らかなように、武帝が僧懐や慧令等の十僧を摂山に遣わして、僧朗から三論の大義を諮受せしめた年である。この年に武帝が、新しく或いは関河の旧義をも取り入れて大品に注した、といっている以上、それ以前絶えてなかったこの関河旧説ということを、誰がいい出したかおよそ見当もつくと思うのである。僧朗がこれだけの見識をもって北土より南渡したという史実が明らかである以上、よしんば係得の師伝が誰であったかは別として、僧朗が遠く関河相承の古説を憑して、斉梁の時代に三論復興の中心となったことは疑う余地のないことである。吉蔵が、大朗法師関内にこの義を得といったのは、この間の事情を示すものであって、あながち吉蔵の牽強附会とだけはいい切れないと思うのである。

註

（1）凝然『八宗綱要』下（大日本仏教全書「諸宗要義集」二九頁）参照。
（2）道生を特に羅什に継ぐものとしたことは凝然『内典塵露章』（大日本仏教全書「諸宗要義集」五五頁）に詳しく、「道生大師即其之一、生公之下有曇済大師」とあるを参照。
（3）鳳潭『首書三論玄義』元禄十四年刊本、「三論宗略系図」参照。
（4）前田慧雲『三論宗綱要』四八—六七頁、第二節「支那」の項参照。
（5）境野黄洋『支那仏教史講話』下巻五二頁、「三論宗略系統」、同『支那仏教精史』四〇五頁、「羅什門下の学統」の項参照。
（6）『高僧伝』巻第八、法度伝の附載（大正蔵五〇・三八〇下）
（7）同処に「度有弟子僧朗、継踵先師復綱山寺、朗本遼東人、為性広学思力該普、凡厥経律皆能講説、華厳三論最所命家、今上深見器重、勅諸義士受業于山」とある。
（8）金倉圓照訳註『三論玄義』（岩波文庫、二〇五—二〇六頁）参照。
（9）宇井伯寿『支那仏教史』（岩波全書、八九頁、一一八頁）参照。
（10）前田慧雲、前掲書、五五頁参照。
（11）『魏書』「釈老志」四十六に「十九年四月、帝幸徐州白塔寺、顧謂諸王及侍官曰、此寺近有名僧嵩法師、受成実論於羅什、在此流通後授淵法師」とある。

(12) 『高僧伝』巻第七、道温伝の末に「時中興寺復有僧慶慧定僧嵩（中略）嵩亦兼明数論、末年僻執仏不応常住、臨終之日舌本先爛焉」（大正蔵五〇・三七三上）とある。

(13) 吉蔵『中観論疏』巻第一末に「次彭城嵩法師云、双林滅度此為実説、常楽我浄及為権説、故信大品而非涅槃、此略同上座部義、後得病、舌爛口中　因改此迷」（大正蔵四二・一七下）とあり、これを註した安澄『中観論疏記』巻一には「述義引有伝云、宋中興寺釈僧嵩本性趙、河北人也、而今言彭城者、是後所住処也」（日本大蔵経26・三論章疏・一八一頁）とあるから、前記註（12）の中興寺の僧嵩とは同一人であることが知られる。

(14) 僧淵[3][4]—法度の師弟関係が推定に俟たねばならないことが、境野説の弱点の一つであることは、金倉博士もこれを指摘している（訳註『三論玄義』二〇六頁）。境野博士の推定の根拠は、前掲『支那仏教史講話』下巻（三九頁）によれば、道登と同門であったという一事による。これは『続高僧伝』巻第十六道登伝（大正蔵五〇・四七一下）に「登問同学法度曰」とあり、この道登が「復従僧淵学究成論」とある点を指すのである。なお、湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊七二二頁で、同教授は、僧淵の弟子の曇度[3][4]（『高僧伝』巻第八、大正蔵五〇・三七五中にその伝記がある）が、この道登伝の法度と同一人であろうと推定され、僧淵—法度の線を是認する点、境野博士と同意見である。

(15) 前記註（11）参照。

(16) 吉蔵『中観論序疏』（大正蔵四二・二上）に「老則融叡・少則生肇」とあり、道融、僧叡、道生、僧肇の四人をあげている。『高僧伝』巻第七慧観伝（大正蔵五〇・三六八中）には「時人称之曰、通情則生融上首、精難則観肇第一」とあり、僧叡を省いて慧観を入れている。また『肇論新疏遊刃』（続蔵一・二・一・三・二六五左上—左下）には「生公融公能通人疑情、叡公観公善精其問難」とあって、『高僧伝』とも異なり、僧肇を略して道生、道融、僧叡、慧観の四人をあげているが、今は宗祖吉蔵の説を採用した。

(17) 『肇論新疏』巻中（続蔵一・二・一・三・二一〇左下）に「良以駢肩八俊聯衡十哲同気相求同声相応」といい、これを註した『遊刃』（続蔵一・二・一・三・二六五左下）に「八俊者生也肇也融也叡也影也厳也恒也観也（後略）」とある。

(18) 結城令聞「三論源流考」（『印度学仏教学研究』一—二、昭和二十七年三月）

(19) 僧朗—僧詮—法朗と次第して吉蔵に至る摂山に発祥せる南方新三論の伝承をいう。

(20) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊七四〇頁に「因謂関河者乃関中与河西、亦安澄説」とある指摘による。安澄の代表的著述たる『中観論疏記』には関河の語義に関してかかる具体的分析的解釈は見られないが、摂山大師＝朗公＝大朗法師を

一貫して道朗（河西）と解している点、同教授の指摘は正しいといえる。たとえば『中観論疏記』巻第二（日本大蔵経26・三論章疏・三一〇頁）に「疏云問摂山大師等者、此下第四問答、挙旧説以和会也、言摂山大師者指道朗師、是根本故也」といっている。

(21) 境野黄洋、前掲書、三七―三八頁参照。
(22) 前田慧雲、前掲書、五六頁参照。
(23) 臧励龢等編『中国古今地名大辞典』（中華民国二十年五月刊、上海商務印書館）五一四頁参照。
(24) 『高僧伝』巻第二曇無讖伝「時沙門慧嵩道朗独歩河西」（大正蔵五〇・三三六上）
(25) 僧祐『出三蔵記集』巻第八「大涅槃経序、第十六、涼州釈道朗作」（大正蔵五五・五九中―六〇上）
(26) たとえば前記『出三蔵記集』の「涅槃経序」に「以玄始十年歳次大梁十月二十三日河西王勤請令訳」とあり、玄始十年（四二一）頃活躍していたことが知れる。
(27) 吉蔵『大乗玄論』巻第一（大正蔵四五・一九中）
(28) 註（27）の文に続けて「値隠士周顒、周顒因就師学、次梁武帝、敬信三宝、聞大師来、遣僧正智寂十師、往山受学、梁武天子、得師意捨本成論」（大正蔵四五・一九中）とある。
(29) 『金陵梵刹志』巻第四陳侍中尚書令江総持、摂山棲霞寺碑銘に「天監十一年、帝乃遣中寺釈僧懐霊根寺釈慧令等十僧、詣山諮受三論大義」とある。
(30) 吉蔵の章疏中には、単に朗公、朗法師、大朗法師とのみ記すだけで、僧朗という記述が一度も見られないことが、後世をまどわした一つの原因でもあるが、この際大朗法師とは、あくまで僧朗の略、朗公・朗法師の敬称であろうと考えられる。
(31) 境野黄洋、前掲書、三六頁、および三八頁参照。
(32) 湯用彤、前掲書、七四〇頁に「因謂関河者乃関中与河西（亦安澄説）則為謬見、蓋関河一語本指関中」とあるを参照。
(33) 同、「如宋書武帝紀、奉辞西旆、有事関河、范泰伝、関河根本既揺。南斉書、王融求自試啓、漢家軌儀、重臨畿輔、司隷伝節復入関河、均可証」
(34) なお「四処の文」とは、一、用法花前教、二、用法華正文、三、尋関河旧説、四、以義推難の四である。
(35) 僧祐『出三蔵記集』巻第十一「中論序第一」（大正蔵五五・七六下）
(36) 同、『大品義疏』巻第一（続蔵一・一・三八・一・一五右下）に「什師直照実相空辺名為慧、若行空不證、渉有不著、此是

方便」とあり、また『中観論疏』巻第二本（大正蔵四二・二一上）に「問直観空為波若、於空不證為方便者亦直照有名為波若、取照有不著名曰漚和、答以羅什意釈者観空不證、雖是漚和而従波若受名没其功称、亦照有之義雖是波若従漚和受名没其波若之称、而従方便則受名、而肇師正用斯意」とある。

(37) 同、『百論疏』巻下（大正蔵四二・三〇三中）「此論本是長安旧義、昔在江左常云、関河相承」

(38) 横超慧日「法華義疏解題」（国訳一切経和漢撰述3、「経疏部」三）五頁で、同博士は「吉蔵の法華解釈に於ける根本的態度は、三論の無所得中道の精神と符合すと見る見方を以て一貫するのであって、関河の旧説を引き乃至は法華論の綱領に従うと言っても、若し極端に評することが許されるならば、それらは実際上独自の立場を力強く闡明せしむる為の荘厳に外ならず、反面には却って前代以来の江南法華教学が無言の圧力を以て普及していたことを知らしめられるのである」と述べて、吉蔵のいう「関河旧説」は実際上の典拠であるよりはむしろ荘厳の意味が強いと指摘されている。

(39) 吉蔵『大乗玄論』巻第三に「但河西道朗法師与曇無讖法師共翻涅槃経、親承三蔵、作涅槃義疏、釈仏性義、正以中道為仏性、爾後諸師皆依朗法師義疏、得講涅槃乃至釈仏性義」（大正蔵四五・三五下）と道朗の『涅槃経義疏』について紹介し、また『法華玄論』巻第二に「次河西道朗対翻涅槃、其人亦著（者）法華統略、明説法華経凡有五意」（大正蔵三四・三七六下）とあって、法華経について『統略』なる章疏を著わしたことを述べている。また『法華義疏』巻第一（大正蔵三四・四五二下）にも「河西道朗開此経為五門」といって道朗の法華経の五門分別のことを記している。

(40) 『続高僧伝』巻第五智蔵伝に「時梁武崇信釈門、宮闕恣其遊践、王者以負扆南面域中一人、議以御坐之法唯天子所升、沙門一不霑領、蔵聞之勃然厲色、即入金門上正殿踞法座抗声曰、貧道昔為呉中顧郎、尚不慚御榻、況復迺祖定光、金輪釈子也、檀越若殺貧道即殺、不慮無受生之処、若付在上方、獄中不妨行道、即払衣而起、帝遂罷勅任従前法、斯跨略天子、高岸釈門、皆此類也」（大正蔵五〇・四六六上）とある。以て権勢の程をうかがうことができる。

(41) 前田慧雲、前掲書、五四頁参照。

(42) 塚本善隆『肇論研究』四一頁参照。

(43) 吉蔵『百論序疏』冒頭に僧肇の伝を述べ「什歎曰、秦人解空第一者僧肇其人也」（大正蔵四二・二三二上）と伝えている。

(44) 慧達『肇論序』「世諺咸云、肇之所作故是誠実真諦、地論通宗、荘老所資猛浪之説、（後略）」（大正蔵四五・一五〇中）

(45) 安澄『中観論疏記』巻第一「昔高麗国大朗法師、宋末斉始、往燉煌郡曇慶法師所、学三論而遊化諸方、乃至度江、住岡山寺、弘大乗義、乃入摂嶺、停止観寺、行道坐禅」（日本大蔵経26・三論章疏・一七四頁）

(46)　境野黄洋『支那仏教史講話』下巻、五九頁、また湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、七四〇頁にも「或且謂此学得之於燉煌郡之曇慶法師（日人安澄中論疏記）」といい、一説としてこれを紹介している。

第二章　三論伝訳と研究伝播の諸事情

第一節　羅什による中観系仏教論書の翻訳

一『大智度論』

中国仏教史上におけるクマーラジーヴァ（Kumārajīva 鳩摩羅什）の地位については、すでに古く、僧祐の『出三蔵記集』や慧皎の『高僧伝』において確認され[1]、近代の仏教史家も、例外なくその業績を絶讃することを惜しまない。また、仏教史家のみならず、近年は単独にその人となりや業績を論じた、すぐれて有益な論文も少なくない[2]。いうまでもなく訳経家としての羅什の最大の功績といえるものは、それ以前の中国に絶えてなかった大乗仏教の論書、それもナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹）の教学を代表する中観系の仏教論書を伝訳紹介し、魏晋以来の、中国の般若研究にその依るべき指標を与え、その道を開いたことである。隋の嘉祥大師吉蔵に至って大成された三論学派は、この羅什の三論伝訳をもってその研究を開始したのである。換言すれば、この長安古三論学の南地における再興を企図したのが吉蔵の三論学である。

後秦姚興の弘始三年（四〇一）長安に入った羅什が、奉仏の後秦王の発願による国家的大事業として訳経を開始したのは、翌弘始四年（四〇二）であるが、この年の夏、早くも逍遙園の西門閣で『大智度論』の翻訳を開始している。訳了は弘始七年（四〇五）十二月二十七日で、約三年半の日時を費したものである[3]。この『智度論』翻訳の事情は僧叡の「大智釈論序」[4]に詳しいが、この序文の中で僧叡は、

有究摩羅耆婆法師者、少播聰慧之聞、長集奇抜之誉、才挙則亢標万里、言発則英弁栄枯、常杖兹論、為淵鏡、憑高致、以明宗

と述べて、羅什が常に『大智度論』を杖ともなし、淵鏡ともなして、自らの宗を明かす依憑としていたことを伝えている。また、今日現存の羅什訳『大智度論』百巻が、羅什の判断によって原本の三分の一に圧縮されたものであることは、同序に、

経本既定、乃出此釈論、論之略本有十万偈、偈有三十二字、并三百二十万言、胡夏既乖、又有煩簡之異、三分除二、得此百巻、於大智三十万言、玄章婉旨、朗然可見、帰途直達、無復惑趣之疑、以文求之無間然矣

と述べているところから明らかである。別のところでは、

法師以好簡、故裁而略之、若備訳其文、将近千有余巻

とも述べている。すなわち現存の百巻の論本は、中国とインド、西域との国情の相違を勘案して、煩を捨て、簡を選ばんがために羅什において抄略されたものであることが知れる。

僧叡は、羅什入関の四〇一年には「予既に知命にして此の真化に遇い、敢えて微誠を竭し、訳の任に属り当る」(5)と自ら述懐しているように、年五十歳に達し、道安亡き後の長安仏教界の指導者として、羅什翻訳の現場に身近に参画した一人であり、羅什訳の経論に多くの序文を製しているが、なかでもこの「大智釈論序」は特に羅什翻訳の苦心をリアルに伝えるものとして学者の注目するところである。(6)それは「大智釈論序」の次の文によって知られる。すなわち、

法師於秦語大格、唯識一往方言、殊好猶隔而未通、苟言不相喩、則情無由比、不比之情則不可以託悟懐於文表、不喩之言亦何得委殊塗於一致、理固然矣、進欲停筆争是、則挍競終日、卒無所成、退欲簡而便之、則負傷手穿鑿譏、以二三唯案訳而書、都不備飾、幸冀明悟之賢、略其文而挹其玄也

と結んでいる。僧叡が、このように羅什の翻訳における特殊の苦心を叙し得たということは、僧叡が羅什に対してきわめて身近な立場にあり、その訳経場において、重要な位置を占めていたことを物語るものである。

二『大品般若』

以上のような訳経上の苦心にもかかわらず、たとえ原文の三分の一に抄略したとはいえ、羅什入関の翌年、『大智度論』百巻という浩瀚な論書がなぜ直ちに翻訳開始されたかといえば、いうまでもなくこの『智度論』が、大乗中観仏教の確立者ナーガールジュナの撰であり『大品般若経』の詳細な註解の書であったためである。羅什訳経のもう一つの大きな特徴は、羅什以前の訳経家によってすでに翻訳されていた大乗経典の再訳ということである。たとえば『法華経』についてはすでに三訳あり、当時竺法護訳の『正法華経』十巻が行なわれており、『維摩経』についても、支謙訳、竺法護訳、竺叔蘭訳の三訳を数えていた。『大品般若』(二万五千頌般若)についても、竺法護訳の『光讃般若』十巻や、無羅叉訳『放光般若』二十巻が存在したが、これらの経典を重ねて訳出することによって、大乗の空思想の真意を教え、その帰趣を明らかにすることこそ、中国仏教者が羅什に寄せた最大の期待でもあったのである。当時魏晋仏教界は、流行の老荘学に寄託して、これらの般若や維摩の説く大乗の空思想を理解せんものとした、いわゆる「格義仏教」の全盛時代であり、異議紛出して帰するところを知らなかったのである。長安仏教界の指導者として羅什推戴の端緒を作り、自らはその入関を待たずして卒した釈道安(三一四—三八五)は、この間の事情を、

昔在漢陰十有五載、講放光経、歳常再遍、及至京師、漸四年矣、亦恒歳二、未敢堕息、然毎至滞句、首尾隠没、釈巻深思 恨不見護公叉羅等(7)

と述べて、在来の般若経典による空思想の理解に隔靴掻痒の恨みをかくさなかったのである。このような道安の苦衷を

察していた弟子僧叡は、これをさらに次のように敷衍している。すなわち、

自慧風東扇、法言流詠已来、雖曰講肆格義迂而乖本、六家偏而不即性空之宗、以今験之、最得其実　然鑪冶之功微恨不尽、当是無法可尋、非尋之不得也、何以知之、此土先出諸経、於識神性空、明言処少、在神之文其処甚多、中百二論文未及此、又無通鑒誰与正之、先匠所以輟章遐慨、思決言於弥勒者、良在此也(8)

と述べている。この僧叡の序文は、当時の中国仏教者における格義仏教の混迷を伝えて余すところがない。さればこそ、羅什による般若経新訳という壮挙は、長安仏教界あげて待望するところであったのである。この期待に答えて、弘始五年（四〇三）四月二十三日、逍遙園において訳出を開始したのが『大品般若』である。すなわち、僧叡は、同経の序に、

以弘始五年歳在癸卯、四月二十三日、於京城之北逍遙園中出此経、法師手執胡本、口宣秦言、両釈異音交弁文旨、秦王躬攬旧経験其得失　諮其通途、坦其宗致、与諸宿旧義業沙門、釈慧恭、僧碧、僧遷、宝度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道檦、道恒、道悰等五百余人、詳其義旨、審其文中、然後書之、以其年十二月十五日出尽、校正検括、明年四月二十三日乃訖　（大正蔵五五・五三中）

と述べている。秦王躬ら旧訳の経を攬ってその得失を験し、宿旧義業の沙門五百余人がその義旨を詳らかにするという威儀の中に、同年十二月十五日に訳了、翌弘始六年（四〇四）校正検括をすべて終えたと記している。前後一年にして『大品般若』の訳出をみたのであるが、僧叡は『大智度論』の訳出と関連して、さらにつづけて次のように述べている。

文雖粗定、以釈論検之、猶多不尽、是以随出其論而正之、釈論既訖、爾乃文定、定之未已、已有写而伝者、又有以意増損、私以般若波羅蜜為題者、致使文言舛錯、前後不同、良由後生虚己懐薄、信我情篤故也

羅什が長安入関の翌年に早くも『大智度論』百巻の訳出に着手したのは、いま僧叡が「文粗定まると雖も、釈論を以て之を検するに猶尽さざるところ多し、是を以て其の論を出すに随いて之を正す」と述べるように、たえず『大智度論』を照合して『大品般若』の訳出に遺漏無きを期したがためである。しかし、『大智度論』は『大品般若』より一年早くその訳出に着手したにもかかわらず、その訳了は、『大品般若』におくれることさらに一年であった。したがって、「これを定むること未だ已らざるに、已に写して伝うる者有り」と僧叡が伝えるように、『大智度論』の訳了をみないうちに、早くも新訳の般若経は、長安仏教界の中に旱天の慈雨の如く浸透していったのである。

三　『小品般若』

羅什はのちに弘始十年（四〇八）二月六日から四月三十日の間に『小品般若』（八千頌般若）十巻を訳出し、僧叡はこれにも序文を書いている。[9]『小品般若』もさきにすでに支婁迦讖訳『道行般若経』十巻、支謙訳『大明度無極経』六巻、竺法護訳『摩訶般若波羅蜜鈔経』五巻の旧訳三本が存したが、羅什の『大品般若』の訳出によって旧訳との相違が明瞭となるにつれ、この小品についても、後秦の太子の要請によって、再訳の運びとなったものである。[10]しかし、羅什以後の中国仏教においては、専ら先の『大品般若』とその註解の書である『大智度論』のみが重用されて、『小品般若』についてはほとんど研究顧慮される機会は少なかったのである。このような中国仏教の傾向は、魏晋時代にすでに旧訳によって道安が『道行経集異注』[11]一巻を著わし、支道林が『大小品対比要抄』[12]を作って、大品との比較研究を行なっていた伝統を中断することにもなったのである。そして『智度論』とともに大品のみが、般若経研究の典拠として後世の中国仏教に多大の影響を与えたのである。のちに梁の武帝が『成実論』研究を捨てて『大品般若』の研鑽を志したとき、名僧二十人を集めて天保寺の法寵らとその去取を詳かにし、霊根寺の慧令らは筆功を兼ねて、この釈論を採って経本に註し、其の多解を略して要釈を取った[13]と伝えているのは、羅什門下における大品訳出の故事にならったものであろう。その意味で、このような研究の伝統はすでに長安の羅什門下においてこれが確立をみていたといえる。

四　『百論』

このように、中観系論書の中で、最も大部の『大智度論』の翻訳がまず第一に行なわれたという理由は、般若経新訳の要望に答え、その指標となすためのものであったが、羅什の翻訳の傾向として、一般に、先訳のある経典の再訳から着手していることが多いのは、一つは『大品般若』や『小品般若』の訳経にみるように、長安仏教界の要望があったということと、さらに翻訳上の技術的な問題、つまり、古い訳を参照し、その誤りを正して適切な訳文を出すために、先訳のある経典を先にし、未知のものは後廻しにするという周到な配慮が、羅什の周辺にあったであろうことが学者によって指摘されている。(14) この問題は、三論の中で最も早く訳出された『百論』翻訳の事情によく示されている。

現存の『百論』の訳出は、弘始六年（四〇四）であるが、すでに羅什入関の翌弘始四年（四〇二）『大智度論』と同時に最初の翻訳が試みられていた。このことは、現存する僧肇の「百論序」に註疏した吉蔵の「百論序疏」が次のように伝えている。すなわち、

> 但、百論有二序、一叡師所制、二肇公所作、興皇和上毎講常読肇師序、正為其人言巧意玄妙符論旨、親覩時事、所以禀承、又叡師序是弘始四年前翻、什師初至方言未融、為此作序、猶未中詣、肇師序即是此文六年重翻、文義既正、作序亦好
> 　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　（大正蔵四二・二三二上）

と述べている。つまり、もと「百論序」には僧叡と僧肇の二つがあり、僧叡が序文を製したのは弘始四年（四〇二）の初訳本に対してであった。しかし、このとき羅什は秦の方言に通ずること十分でなかったため、僧叡の序も十全なものとはいえなかった。そこで羅什は弘始六年（四〇四）再びこれを翻訳し、今度は僧肇がこれに序文を附したが、すでに文義も正確であるから序文もすぐれたものとなった。ために吉蔵の師興皇寺法朗（五〇七―五八一）は講義のたびに、この僧肇の序文を読んだというものである。現存する僧肇の「百論序」にも「先に親しく訳すと雖も、而も方言未だ融か

ならず、思尋者をして謬文に躊躇せしめ、標位者をして帰致に乖迕せしむるに致る」[15]と述べて、これを裏書きしている。また僧肇は「羅什が常に斯の論を味詠し、以て心要となした」[16]といっているように、羅什は、個人的にこの論を愛好し、日常読誦していた形跡がある。そこで学者は僧叡が序文を附した弘始四年の初訳とは羅什が個人的に漢訳したものであり、これが国家的な規模で再校訂されたのが六年の正本であったと指摘している。[17]

このように、先に「大智釈論序」に僧叡が紹介した訳経上の苦心にも明らかなように、羅什ほどの語学の天才をもってしても、適切な秦の方言に翻訳するには多くの中国人仏教者の協力が必要であり、また、藉すに時間をもってしなければならなかったのである。かくて、中国仏教者の要請や翻訳上の問題など、種々の要因から、先訳のある経典を先にし、竜樹系大乗中観仏教を代表する三論の翻訳が正式に行なわれたのは、長安における羅什の訳経活動としては比較的後期に属することとなったのである。

五 『中論』・『十二門論』

弘始十一年（四〇九）長安の大寺において、『中論』四巻と『十二門論』一巻が訳出された。前者には僧叡と曇影の二人が序文を製し、後者には僧叡の序がある。ただし、『出三蔵記集』巻第二「新集経論録第一」の鳩摩羅什の項には、この『中論』と『十二門論』については特に訳年の記載がなく、これらの序文の本文にも従前の序文とは異なって何れにも訳出年時の記載がない。曇影の「中論序」と僧叡の「十二門論序」の末尾に、

羅什法師以秦弘始十一年於大寺出（之）[18]

という割註があり、これによって弘始十一年訳出説が成立したのである。

しかし、僧肇の著わした『般若無知論』の中に、この羅什訳『中論』の引用と思われる一節がある。すなわち、

故中観云、物従因縁有故不真、不従因縁有故即真　（大正蔵四五・一五四上）

とあり、これは『中論』巻第一「因縁品」の文意を取って引用せるものである。[19] ところで、僧肇が『般若無知論』を書いたのは何時かというと、慧皎の『高僧伝』によれば、羅什の大品訳出の直後とされている。[20] 大品の翻訳は前述の如く弘始六年（四〇四）である。さらに、中田源次郎氏は『般若無知論』には『維摩経』「仏国品」の引用も見られるが、それは羅什訳ではなくて古訳からの引用であり、したがって『般若無知論』は羅什による新訳維摩経訳出の弘始八年（四〇六）以前に成立していたと推定され、この成立を弘始七年（四〇五）と判定している。[21]

そこで、この『般若無知論』に『中論』の引用が見られるということは、すでに何らかの形で『中論』の試訳がなされていたことを示すものであろう。塚本善隆博士は、曇影「中論序」の前記割註は後の書入れと認められ、弘始十一年（四〇九）は前訳を再治して決定本を公にした時かも知れないと推定している。[22] 塚本博士の推定のように、曇影「中論序」末尾の割註は、その形式からみても後人の書き入れと考えられるものであろうが、これと全く同文の僧叡の「十二門論序」の割註についても、同じ形式をとっているところから、これも後人の書き入れとみることもできるが、両者とも後世の書き入れと断ずるのはかえって不自然であるとすれば、むしろ同文同形式をとっているということから逆に次のような類推も成り立つ。すなわち、『十二門論』が『中論』の要約的な論であることから推して、その成立は『中論』と同時、もしくはその直後であったと考えられるが、この『十二門論』の序に弘始十一年成立という書き入れがあって、後にこれが同時に決定本の成立した『中論』についても同趣旨の書き入れがなされたとも考えられるのである。

また弘始十一年は、現存の『中論』四巻が再治されてその決定訳が出た年であるというのは、先の『百論』が二度訳されていることからも、十分に推測されることである。そのために『百論』には僧叡と僧肇の二序が存した。『中論』についても、僧叡と曇影の二序があるということが、この間の事情を示すものである。ただ「百論序」の場合とは異なって「中論序」については、両序とも捨て難いものがあり、そのまま残ったとみることができよう。この場合どちらが先かといえば、恐らく『出三蔵記集』の記す順序通り、僧叡の序文の方が早い成立とみるべきである。何故ならば、前訳は全く羅什個人の試訳的な存在か、あるいはせいぜい側近の弟子たちのみの参加したサークル的訳業で、他の経論にみるような、国家的な訳業というものとは異なっていたであろうからである。したがって、羅什門下において長老的な位置を占めていた僧叡こそこれに序文を付すにふさわしい人であった。しかし、後には次節に述べるように、曇影がこ

の『中論』に四巻の註疏を著わし、羅什門下における中論研究の第一人者としての地位を確立するようになったのである。そこで、再治して決定本を出すに当っては、僧叡に代って曇影が序文を書くにいたったものとみるべきである。吉蔵は両者の序をともに重用し、等しく引用するのであるが、特に僧叡の序文に註疏して、「中論序疏」を著わしたことは、これが、個人的試訳本に付された序文ではあっても、特に優れたものであったからである。

このように、三論のうち、中・百の二論まで重訳再治の試みがなされたということは、翻訳上の技術的な問題もさることながら、これらの論が、中国仏教には全く未知のものであり、しかも、竜樹系中観仏教を代表する、高度な哲学的内容をもった論書であったからである。したがって、これを受け入れる大方の中国仏教者の側に、理解できるだけの素養を欠いていたのは当然である。そこで羅什の側においても、これに対する種々の配慮があったためであろう、たとえば『中論』四巻はその散文の註は、青目の釈であるが、僧叡の序文によれば、羅什はこの青目註について次のように述べている。すなわち、

今所出者、是天竺梵志、名賓伽羅、秦言青目之所釈也、其人雖信解深法、而辞不雅中、其中乖闕煩重者、法師皆裁而裨之、於経通之理尽矣、文或左右未尽善也　（大正蔵五五・七七上）

といっている。青目が「深法を信解すと雖も辞は雅中ならず」といって「其の中の乖闕煩重なものは、皆羅什がさく除して補った」というのである。また僧肇の「百論序」には、『百論』がもと二十品あり、各品に五偈づつあって百論と称したが、後の十品は「其人（羅什）以て此の土に無益となす。故に闕いて伝えず」と称しているように[23]、受容する中国仏教者の側に対する周到な配慮がなされているのを見逃すことができない。三論の伝訳が再治決定という二重の手続きを必要としたのは、このように種々の事情がその間に介在していたとみることができる。

註

（1）僧祐『出三蔵記集』巻第一「胡漢訳経音同異記」に安世高・安玄・厳仏調・支謙・竺法蘭・竺法護等の訳業についてその特色を論じた後に「逮乎羅什法師、俊神金照、秦僧融肇、慧機水鏡、故能表発揮翰、克明経奥、大乗微言於斯炳煥、至曇纖

之伝涅槃、跋陀之出華厳、辞理弁暢、明踰日月、観其為義、継軌什公」（大正蔵五五・四下—五上）といい、慧皎『高僧伝』巻第三「訳経篇」の論讃において「其後鳩摩羅什、碩学鉤深、神鑒奥遠、歴遊中土、備悉方言、復恨支竺所訳文製古質未尽善美、迺更臨梵本重為宣訳、故致今古二経言殊義一」（大正蔵五〇・三四五下）といって、それぞれ羅什の業績を讃歎している。

(2) 代表的な論文に塚本善隆「鳩摩羅什論」(1)（『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』三五九—三七八頁）同(2)（『干潟博士古稀記念論文集』三五三—三七〇頁）横超慧日「鳩摩羅什の翻訳」（『中国仏教の研究』第二、八六—一一八頁）中村元「クマーラジーヴァ（羅什）の思想的特徴」（『金倉博士古稀記念印度学仏教学論集』三六五—三七九頁）等がある。

(3) 僧祐『出三蔵記集』巻第十「大智論記」第二十、「究摩羅耆婆法師、以秦弘始三年歳在辛丑十二月二十日、至長安、四年夏於逍遙園中西門閣上、為姚天王出釈論、七年十二月二十七日乃訖」（大正蔵五五・七五中）

(4) 同、巻第十「大智釈論序」第十九（大正蔵五五・七四下—七五中）

(5) 同、巻第八「大品経序」第二「予既知命遇此真化、敢竭微誠、属当訳任」（大正蔵五五・五三上）

(6) 横超慧日「鳩摩羅什の翻訳」（『中国仏教の研究』第二、一〇八—一〇九頁）参照。

(7) 僧祐『出三蔵記集』巻第八「摩訶鉢羅若波羅蜜経抄序」第一（大正蔵五五・五二中）

(8) 同、巻第八、僧叡「毘摩羅詰提経義疏序」第十四（大正蔵五五・五九上）

(9) 同、巻第八、僧叡「小品経序」第四（大正蔵五五・五四下—五五上）

(10) 同、「有秦太子者、寓跡儲宮、擬韻区外、翫味斯経、夢想増至、准悟大品、深知訳者之失、会聞究摩羅法師、神授其文、真本猶存、以弘始十年二月六日、請令出之、至四月三十日、校正都訖」（大正蔵五五・五五上）とあり、秦の太子の要請により、大品に準じて旧訳の失を正さんがために訳出されたことが知れる。

(11) 道安の『道行経集異注』は今日現存しないが、『出三蔵記集』巻第五「新集安公注経及雑経志録」第四に「道行品者、般若抄也、仏去世後、外国高明者撰也、辞句質複、首尾互隠、為集異注一巻」（大正蔵五五・三九下）とあり、『道行般若集異注』一巻の著述の存したことが知られる。

(12) 支道林の『大小品対比要抄』も欠本であるが『出三蔵記集』巻第八（大正蔵五五・五五上—五六下）にその「序文」が載っている。

(13) 大梁皇帝「注解大品序」（僧祐『出三蔵記集』巻第八）「朕以聴覧余日、集名僧二十人、与天保寺法寵等、詳其去取、靈根

寺慧令等、兼以筆功、採釈論以注経本、略其多解、取其要釈」(大正蔵五五・五四中)
(14) 横超慧日「鳩摩羅什の翻訳」(『中国仏教の研究』第二、一一二頁)参照。
(15) 僧肇「百論序」(僧祐『出三蔵記集』巻第十一、百論序第三)「先雖親訳、而方言未融、致令思尋者躍躇於謬文、標位者乖迕於帰致」(大正蔵五五・七七中―下)
(16) 同、「有天竺沙門鳩摩羅什、器量淵弘、俊神超邈、鑽仰累年転不可測、常味詠斯論、以為心要」(大正蔵五五・七七中)
(17) 塚本善隆「鳩摩羅什論」(2)(『干潟博士古稀記念論文集』三五六頁)の指摘による。
(18) 僧祐『出三蔵記集』巻第十一曇影「中論序」第二(大正蔵五五・七七中)、僧叡「十二門論序」第四(大正蔵五五・七八上)後者に(之)の一字を加えるのみで全文が同じである。
(19) 中田源次郎『国訳一切経』「肇論」四四頁の脚註参照。
(20) 『高僧伝』巻第六僧肇伝に「及見什諮稟、所悟更多、因出大品之後、肇便著般若無知論凡二千余言、竟以呈什、什読之称善」(大正蔵五〇・三六五上)とある。
(21) 中田源次郎、前掲書「肇論解題」参照。
(22) 塚本善隆、前掲書、三五七頁参照。
(23) 僧肇「百論序」(僧祐『出三蔵記集』巻第十一)「論凡二十品、品各有五偈、後十品、其人以為無益此土、故闕而不伝」(大正蔵五五・七七下)

第二節　羅什門下の三論研究

一　僧叡

(一)　羅什門下における僧叡の位置

すでに第一章における三論学派の源流系譜に関する吉蔵の心証において、僧肇とならんで最も重きをなした人物は僧叡であると述べた。すなわち吉蔵は、「門徒三千なれども、入室は唯八なり。叡を首領となす」と述べ、「文に云く、老は則ち融・睿、少は則ち生・肇なり」といって[1]、いわゆる関中の四聖に道融・僧叡・道生・僧肇の四人を挙げ、僧叡をその首領とみなしていた。関中の四聖、四哲にこの四人を列挙するのは吉蔵において独自の見解であり[2]、彼はこれを「文に云く」と称して典拠のあることを示しているが、何に拠ったのか不明である[3]。鳩摩羅什門下の僧叡の地位については、従来の仏教史家においては必ずしも高い評価を与えられてはいないが[4]、近年 Wisconsin 大学の R.H. Robinson 教授は、その著 ***Early Mādhyamika in India and China*** において[5]、僧肇と並べて僧叡を羅什門下における第一人者として認めていることは、三論の大成者吉蔵の心証と一致するものである。

『高僧伝』[6]によれば、僧叡は魏郡長楽（河南省安陽県）の人で、十八歳で出家し僧賢の弟子となった。二十二歳で博く経論に通じ、僧朗の[7]『放光般若』の講義を聴いてしばしば質問をなし、僧朗に賞揚された。二十四歳のとき名邦を遊歴して処々に講説をなしたが、羅什の入関とともに、請うて『禅法要』三巻を出さしめている。後秦の姚興・姚嵩の信頼厚く、「鄴都の松栢」「四海の標領」とまで貴ばれた。羅什所翻の経に参画し、法華経の訳に語を呈し、また後に成実論を講じて羅什によって讃嘆された。智度論・十二門論・中論等の諸序を著わし、大小品・法華・維摩・思益・自在王・

禅経等に註経、序を著わしている。晩年は安養に生ぜんことを願い、西方に向って合掌して卒した。春秋六十七歳であった、というのが、『高僧伝』の述べる僧叡の伝である。この慧皎による僧叡の伝記が頗る不備なものであることは、すでに前節でしばしば引用した羅什所翻の各種経論の序文に明らかなように、釈道安との師資の関係が全くふれられていないという一事をもってしても明瞭である。したがって、道安亡き後の長安仏教界の統卒者として羅什の訳業を扶け、僧肇とは別な意味で、側近の第一人者であった。その地位と功績が不当に看却されている恨みなしとしない。このことが、ひいては、後世の史家を誤らしめ、また従来の三論学系説において、伝統説たると、近代の批判学説たるとを問わず、僧叡が全く顧慮されることがなかったという結果を将来しているのである。僧叡に関しては、このような慧皎僧伝の杜撰さが、近年横超慧日博士によって指摘され、(8)従来から問題視されていた同じ『高僧伝』巻第七に載せる慧叡との同一人説の、決定的論文が発表されるに至ったのである。Robinson 教授が、この横超論文を参照したかどうかは不明であるが、同教授も僧叡と慧叡とを全く同一人物として扱っている。(9)もし、僧叡と慧叡が同一人物であるとすると、三論の江南伝播について歴史的にも重大な役割を果したものとして、その意義はきわめて大きい。そこでこの点については次節「三論の江南伝播」において、改めて考察を試みることとして、本節では、特に僧叡の長安羅什門下における地位を明確にし、三論研究の先覚者であったことを、資料に基づいて実証したい。

(二) 僧叡の業績と「中論序」

『高僧伝』に載せる廬山の慧遠（三三四―四一七）の伝記に、次のような注目すべき記事が載っている。それは、弘始七年（四〇五）訳出された『大智度論』の新訳は、後秦王姚興の手によって時を移さず廬山の慧遠の下に送られたが、その際姚興は書簡を送って次のように書いている。すなわち、

大智論新訳訖、此既竜樹所作、又是方等旨帰、宜為一序以申作者之意、然此諸道士、咸相推謝無敢動手、法師可為作序以貽後之学者
（大正蔵五〇・三六〇上）

というのである。つまりこの書簡の意は、新訳の『智度論』は竜樹の作でもあり、大乗の旨帰であるから、序文を作って作者の意を申べんとしたが、長安の仏教徒たちは互いに譲り合って誰もすすんで序文の筆をとろうとはしなかった。そこで、慧遠において序文を作り、後学に遺して欲しいという要請である。ために慧遠は、『智度論』の要旨を抄略して二十巻となし、序文を制したが、この慧遠作「大智論抄序」が僧祐録に現存している。[10] しかし、結局長安にあっても僧叡が「大智釈論序」を製したことはすでに見た通りである。[11] 姚興の伝えるこのような門下の事情の中で、羅什の翻訳した重要な典籍の多くに序文を製するということは、僧叡の羅什門下における地位を示して余りあるといえよう。

羅什訳経論に対する僧叡の序文で、『出三蔵記集』中に現存しているものは次の十種である。すなわち、

	序名	僧祐録巻数	大正蔵五五巻頁数
一	大品経序	八	(52c—53b)
二	小品経序	八	(54c—55a)
三	法華経後序	八	(57b—57c)
四	思益経序	八	(57c—58a)
五	毘摩羅詰提経義疏序	八	(58c—59a)
六	自在王経後序	八	(59a—59b)
七	関中出禅経序	九	(65a—65c)
八	大智釈論序	十	(74c—75b)
九	中論序	十一	(76c—77a)
十	十二門論序	十一	(77c—78a)

の十種である。このうち、特に後世の三論学派で指導的な論書となった四論のうち、智度論・中論・十二門論の三つの論に対して、門下を代表して彼が序文を製したということは、三論研究においても彼が羅什門下における第一人者であ

ったことを示している。

僧叡におけるこの三論理解の一端をうかがってみるに、たとえば「中論序」の最後に、

百論治外以閑邪、斯文（中論）祛内以流滞、大智釈論淵博、十二門観精詣、尋斯四者、真若日月入懐、無不朗然鑒徹矣（大正蔵五五・七七上）

と、四論の特徴を簡潔に叙しているが、これは後に、三論に智度論を加えて「四論」として総合的に研究される端緒をなすものであり、また、吉蔵が『三論玄義』に四論の要領を叙べたものと、その趣旨を同じくするものである。[12] かかる見識は偏えに、

予翫之味之、不能釈手、遂復忘其鄙拙、託悟懐於一序（同前）

と感慨を述べているように、三論に対する不断の研鑽の成果に基づくものであった。そして、その理解が単に皮相的なものではなくて、よく核心にせまるものであったことは、吉蔵の「中論序疏」の次のような一文によってもうかがうことができる。すなわち「中論序」に、

道俗不夷、二際不泯、菩薩憂也

という一句がある。ここで「道俗を一にし、二際を泯ず」という二重の表現をとったのは何故かという問を設定して、吉蔵はこれを次のように評している。すなわち、

答睿師深見文意、涅槃品有二偈、初云、世間与涅槃無有少分別、涅槃与世間無有少分別、此是一道俗之義、次偈云、

生死之実際及与涅槃実際、如是二際者無豪釐差別、論既両文、今還叙此二意也　（大正蔵四二・三中）

といって、これは僧叡が『中論』観涅槃品第二十五の第十九偈と第二十偈、すなわち、

涅槃与二世間一　無レ有二少分別一　（十九偈）
世間与二涅槃一　亦無二少分別一
涅槃之実際　及与二世間際一　（二十偈）
如レ是二際者　無二毫釐差別一　（大正蔵三〇・三六上）

という二偈の意味を深く読み取って、その意を序文に盛った成果であると讃えている。このように、直接的な三論に対する註疏こそなかったが、すでに若き日泰山の僧朗に『放光般若』を学び、師道安とともに般若・空の理解に辛酸をなめた僧叡が、齢五十を過ぎて円熟の境地にあって羅什の三論伝訳と講論に随喜したとき、その理解はゆるぎないものであったと思う。それ故に吉蔵はこの僧叡作「中論序」を総評して、中論の序文を作ったのは僧叡だけでなく、曇影は義疏と序文を製し、河西道朗も亦、論の序を製したが、特に僧叡は、「文義備さに挙げ、理事精玄なり」とこれを絶讃し、興皇寺法朗も常に熟読し、愛好したために自分では述作することはなかったと述べている。[13] 吉蔵の評価は、僧叡の中論理解の見識に対する後世三論学者の信頼の程をうかがわせるに十分である。

(三)「十二門論序」と僧叡教学の特質

「十二門論序」についても、吉蔵はその註疏の中で、「此の序は理深くして事博く、言約にして義周(そな)われり」[14]と称してこれを高く評価した。特に、僧叡が、この論の大宗を「実相の折中」と「道場の要軌」[15]であると表現したことを重視し、〈実相〉と〈道場〉の二句に、「理として該(そな)わらざるはなく、言として摂めざるはなし」[16]と称して、僧叡の『十二門論』[17]の理解が、この二句に凝縮されていることを指摘している。また「略して六条を暁めば、方めて乃ち読むというべし」

といって、僧叡の序文に六項目の特徴を見出している。六項目とは㈠須らく深く論意を見るべし、㈡精しく法華に通じ、㈢妙に般若を識り、㈣善く老荘を鑒み、㈤博く儒典を尋ね、㈥巧みに文章を制す、というものである。この吉蔵の指摘する六項目は、「十二門論序」のみならず、僧叡の教学の特徴をきわめて的確に把握したものである。

すなわち、法華と般若に精通していたという指摘は、彼が弘始八年（四〇六）に著わした「法華経後序」に、

至如般若諸経、深無不極故道者以之而帰、大無不該故乗者以之而済、然其大略皆以適化為本、応務之門不得不以善権為用、権之為化悟物雖弘於実体不足皆属法華、固其宜矣　（大正蔵五五・五七中）

といって、大乗経典としての般若の深大な価値を認めながらも、それと対比して法華の適化応務の権用を強調するという説き方で、この二経の重要さを強調した点に僧叡がこの二経に寄せた関心がよく現われている。これが弘始十年（四〇八）に書かれた「小品経序」になると、

法華鏡本以凝照、般若冥末以解懸、解懸理趣菩薩道也、凝照鏡本告其終也、終而不泯則帰途扶疎、有三実之迹、権応不夷則乱緒紛綸有惑趣之異、是以法華般若相待以期終、方便実化冥一以俟尽、論其窮理尽性夷明万行、則実不如照、取其大明真化解本無三、則照不如実、是故歎深則般若之巧重、美実則法華之用微　（大正蔵五五・五四下―五五上）

といって、この経を相待して重んずるという立場をいよいよ明確なものにしている。すなわち「窮理尽性、夷明万行」の般若の照と、「大明真化、解本無三」の法華の実とは、それぞれに優劣があるが、この両者が相俟って大乗の教化は完全なものとなるという信念はゆるぎないものとなっている。このような見解は、僧叡が般若とともに法華にも精通していたことを示すものであろう。吉蔵は『法華玄論』巻第三で法華と般若の異同を論じて、

復見関中僧叡小品経序、盛判二経優劣、将余意同、叡公言、波若照也、法華実也、論其窮理尽性、夷明万行則実不

如照、取其大明真化解本無三、則照不如実、是故嘆照則波若之功重、美実即法華之用高　（大正蔵三四・三八五下）

といって僧叡の「小品経序」の一節を引き、これを「関中の此の文を考えるに、深く論の意を見、妙に経の旨を得」と結んでいる。「十二門論序」に直接法華に関する引用は見られないが、隋代の江南仏教界における法華研究の第一人者であった吉蔵の指摘は、僧叡教学の本質を洞察したものといえる。

さらに老荘を鑒み、儒典を尋ねたという指摘も正鵠で、「十二門論序」のみならず、僧叡の序文がいずれも、荘老・儒学という中国固有の思想を身につけた格調の高い文辞でもって述べられていることは、一読して明らかである。Robinson 教授が "Buddho-Taoist"(18) という呼称で呼んでいるように、これは「格義仏教」以来の当時の中国仏教者の伝統的教養でもあったが、僧肇と並んで、僧叡においてもそれは顕著な特質であったと吉蔵は指摘しているのである。

荘老・儒学の古典的教養という特徴の具体的事例は、吉蔵の指摘によって、備さにこれを「十二門論序」に拾うことができる。たとえば、

(一)　十二門論者蓋是実相折中

吉蔵疏　折中者折物令斉、謂之折中、書云、片言可以折玉　（大正蔵四二・一七一上）

cf 子曰、片言可以折獄者、其由也与　（『論語』顔淵第十二）

(二)　則忘功於造化

吉蔵疏　造化者荘周云、魍魎因影、影由形、形因造化、造化不知所因、今寄斥震旦荘周以破天竺外道　（大正蔵四二・一七二下）

cf 罔両問景曰、曩子行、今子止、曩子坐、今子起、何其無特操与、景曰、吾有待而然者邪、吾所待、又有待而然者邪、吾待、蛇蚹蜩翼邪、悪識其所以然、悪識其所以不然　（『荘子』内篇・斉物論第二）

(三)

喪我在乎落筌、筌忘存遺寄

吉蔵疏　喪我在乎落筌者第三節（中略）故以能破之教為筌也、如得魚不用筌、病破即除教也、筌亡存乎遺寄者、釈忘能破之所以也、能破之筌所以得除、要須遺其所寄、本寄能破之筌除所破之病、豈可存能寄耶、必須忘此能寄所破方浄耳、遺即忘之異名、此用荘周要其会帰遺其所寄之言也　（大正蔵四二・一七三上）

cf 筌者所以在魚、得魚而忘筌、蹄者所以在兎、得兎而忘蹄、言者所以在意、得意而忘言、吾安得夫忘言之人、而与之言哉　（『荘子』雑篇・外物第二十六）

(四)

則能忘造次於両玄、泯顚沛於一致

吉蔵疏、造次即儒書語、両玄謂老子語、忘造次於両玄者、論語云、造次弗如也、語黙失度、動止乖儀、故云造次、寄此明六道廻宗也、両玄者即老子云、玄之又玄衆妙之門、借此語以目前五転、始自内外両除、終竟得失無際、謂重玄也、泯顚沛於一致、三乗徒轍謂聖人益也、一致者老子有得一之言、故言天得一以清、地得一以寧、君王得一以治天下、又法華一道清浄也、顚沛者亦出論語即儒書　（大正蔵四二・一七三中）

cf_1 君子無終食之間違仁、造次必於是、顚沛必於是　（『論語』里仁第四）

cf_2 此両者同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門　（『老子道経』上・体道第一）

cf_3 昔之得一者、天得一以清、地得一以寧、神得一以霊、谷得一以盈、万物得一以生、候王得一以為天下正、其致之一也　（『老子道経』下・法本第三十九）

(五)

恢恢焉、真可謂、運虚刃無間、奏希声於宇内、済溺喪於玄津、出有無於域外者矣

吉蔵疏　恢恢焉者、借荘周解牛喩二智也、庖丁解牛不傷皮完、而全牛体解散牛体便空、故外(内)篇云、庖丁十二(三)年見不見全牛、即牛体空也（中略）而言虚刃者即般若空慧観一切法皆畢竟空也、又書中云、虚刃者刃遊牛空之間為虚刃、即実慧観一切法空也、又虚動於刃似如割完(宍)傷皮、故名虚刃、無間謂虚無間之間也、恢恢者大也、故書云、天網恢恢疎而不漏、用此事者、余人見牛体実有、丁観其空之義、其義甚大、故云恢恢也　（大正蔵四二・一七三中―下）

cf$_1$始臣之解牛之時、所見無非牛者、三年之後、未嘗見全牛也、方今之時、臣以神遇、而不以目視、官知止而神欲行、依乎天理、批大郤、導大窾、因其固然、技経肯綮之未嘗、而況大軱乎　（『荘子』内篇・養生主第三）

cf$_2$恢恢乎其於遊刃、必有余地、是以十九年而刀刃若新発於硎　（同前）

cf$_3$天網恢恢、疏而不失　（『老子徳経』下・任為第七十三）

吉蔵疏　奏希声於宇内者、借老子聴之不聞曰希声也、即是二諦教也　（大正蔵四二・一七三下）

cf　希言自然、飄風不終朝、驟雨不終日、孰為此者、天地　（『老子道経』上・虚無第二十三）

吉蔵疏　済弱喪於玄津者、第二得益、初得益次離益、荘周云、少失郷土名弱喪、喪失也、弱少也　（大正蔵四二・一七三下）

cf　予悪乎知悪死之非弱喪而不知帰者邪　（『荘子』内篇・斉物論第二）

吉蔵疏　出有無於域外明離益也（中略）玄儒等書無非有無、而言非有無者、同盗牛之論也、老子云、域中有四大、謂天大、地大、道大、王大、今云域者是限域之域、謂有無為衆見之根、障道之本、与道相隔、故云域也　（大正蔵四二・一七三下―一七四上）

cf　吾不知其名、字之曰道、強為之名曰大、大曰逝、逝曰遠、遠曰反、故道大、天大、地大、王亦大、域中有四大　（『老子道経』上・象元第二十五）

(六)　真得振和鑾於北冥、馳白牛以南廻

吉蔵疏　和鑾者即天子之大駕、五露中鑾露有鑾鳥吐於和音、又云、鑾者鈴、即和鈴也、喩大乗也、荘周云、北冥有魚、今不用斯事耶　（大正蔵四二・一七四上）

cf　北冥有魚、其名為鯤、鯤之大、不知其幾千里也　（『荘子』内篇・逍遥遊第一）

以上は、吉蔵の指摘する「十二門論序」中の儒書と荘老の引用の一例である。わずか二十数行の序文にこれだけの内容を盛り得たということは、僧叡の伝統的教養の深さを示すものである。のちに、吉蔵教学の特色となった、内容的に

は三論と法華、あるいは涅槃の思想の融合という性格と、形式的には老荘的な華麗な文辞を駆使した文体の採用という両面は、その直接的な淵叢を僧叡に求めることができるといっても過言ではない。

註

(1) 吉蔵「中論序疏」(『中観論疏』巻一本)「門徒三千入室唯八、睿為首領、文云、老則融睿、少則生肇」(大正蔵四二・一上)

(2) 関中(関内)の四聖(四哲)の具体的な人名については『高僧伝』その他の文献に異同があり一致しないことはすでに述べた(第一章註(16)参照)。

(3) この吉蔵の採用した説が典拠不明であることは湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊に「後人称生肇融叡(当是僧叡)為四聖(此説不知始何時、宋智円涅槃機要載之)」(三二三頁)とあるを参照。

(4) 湯用彤教授は「此中(羅什門下)僧肇為三論之祖、道生為涅槃之聖、僧導、僧嵩為成実師宗之始、均当於後另詳之、其余諸人則僅択要、叙其事蹟之大略於下」(前掲書、三二四頁)と述べて、僧肇・道生・僧導・僧嵩についてはこれを後に詳述しているが、僧叡については、「僧叡魏郡長楽人、依僧賢出家、曾聴僧朗講放光経、師事道安助之訳経、後什公入関参入訳経称為英才、卒時年六十七」と、わずか一行半を以て、その生涯を叙しているに過ぎない。また、境野黄洋『支那仏教精史』においても、単に「什所出の経論の序は多く僧叡が書いているところを見ると、門下中の文章家として推重せられたものに相違ない」(四一三頁)と紹介されるなどが主であり、必ずしも高い評価を与えられているとはいえない。

(5) Richard H. Robinson: *Early Madhyamika in India and China* (Madison, Milwaukee, and London, 1967) Chap. V, "Seng-jui".

(6) 慧皎『高僧伝』巻第六釈僧叡伝(大正蔵五〇・三六四上―中)

(7) 湯用彤は泰山の僧朗であろうといっている(前掲書、三二四頁)。泰山の僧朗は『高僧伝』巻第五竺僧朗(大正蔵五〇・三五四中)のことである。

(8) 横超慧日「僧叡と慧叡は同人なり」(『中国仏教の研究』第二、昭和四十六年六月、法蔵館)一二八頁参照。

(9) R.H. Robinson 前掲書、一一六頁参照。

(10) 『出三蔵記集』巻第十、「大智論抄序第二十一釈慧遠作」(大正蔵五五・七五中―七六中)なお『高僧伝』巻第六慧遠伝にも「遠常謂、大智論文句繁広初学難尋、乃抄其要文、撰為二十巻、序致淵雅使夫学者息過半之功矣」(大正蔵五〇・三六〇

中)とある。

(11)「出三蔵記集」巻第十「大智釈論序第十九釈僧叡」(大正蔵五五・七四下―七五中)

(12)『三論玄義』に「問四論破申云何同異、答三論通破衆迷、通申衆教、智度論別破般若之迷、別申般若之教、就三論中自開二類、百論正破外傍破内、余二論正破内傍破外」(大正蔵四五・一二中)と述べ、また「次論三論通別門、以智度論対三論則智度論為別論、三論為通論、就三論中自有三別、即為三例、百論為通論之広、中論為通論之次、十二門為通論之略」(大正蔵四五・一二下)ともいって、智度論を大乗別論、三論を大乗通論と為し、百論・中論・十二門論をそれぞれ、通論の広・次・略としている。その理由を「提婆遍破衆邪備申衆教、是以論明、始自三帰終竟二諦、無教不申、無邪不破、中論為対大小学人封執二教故、但破二迷但申二教、是以論文有大小二章之説、十二門論弁観行之精要、明方等之宗本」(大正蔵四五・一二下―一三上)といっている。

(13)吉蔵『中観論序疏』「作中論序非止一人、曇影製義疏序、河西道朗亦製論序、而睿公文義備挙理事精玄、興皇和上開講常読、蓋是信而好古述而不作」(大正蔵四二・一上)

(14)吉蔵『十二門論序疏』「此序理深事博、言約義周」(大正蔵四二・一七一上)

(15)僧叡「十二門論序」「十二門論者、蓋是実相之折中、道場之要軌也」(『出三蔵記集』巻第十一、大正蔵五五・七七下)

(16)吉蔵『十二門論序疏』「今秤歎竜樹此論明実相而是折中、故言実相之折中也、問云何為実相、答叡師後釈之凡有十不、謂不内、不外、不人、不法、非緣、非観、不実、不虚、非得、非失、故名実相、道場之要軌者、実相謂所観之境、道場即能照之慧、非実相無以生実観、非実観無以照実相、雖境智宛然而実緣観倶寂也」(大正蔵四二・一七一上―中)

(17)同『略晓六条方乃可読、一須深見論竟、二精通法華、三妙識般若、四善鑒老荘、五博尋儒典、六巧制文章」(大正蔵四二・一七一上)

(18)R.H. Robinson 前掲書 “These prefaces can be read as Six Dynasties essays, or as Buddhist tracts, as Neo-Taoist discourse, or as an incisive attack on Buddho-Taoist ideas.” (Chapter V, “Seng-Jui”, p. 118)

二　曇影

(一)　曇影の伝記と業績

羅什門下の三論研究の総論を著わしたのが僧叡であるとすれば、その各論を書いた代表的な一人が曇影である。『高僧伝』の伝える曇影の伝記も極めて簡に過ぎている。[1]慧皎によると、曇影は、或いは北方の人ともいわれるが、出身の郡県は不明である。習学や師承に関しても何も記録されていない。ただ、『正法華経』と『光讃般若』を講じ、一度講説する毎に道俗千人を集めたという。長安に入るや姚興に礼遇され、羅什の入関とともに往ってこれに従ったが、羅什は曇影に会った印象を「亦是れ此の国の風流標望の僧なり」[2]と姚興に語ったと伝えられる。姚興の勅により逍遙園に住し羅什の訳経を助けた。『成実論』訳出のとき、大いに論議があり結論をみなかったが、曇影はその統一のとれていないのを恨んで、五番（編）に編集して羅什に呈したところ、「大いに善し、深く吾意を得たり」[3]と嘉されたという。また『妙法華経』が訳出されるや、法華は曇影のもと命宗とするところでもあったから、特に深意を加えて『法華義疏』四巻を著わし、また『中論』にも註した。晩年は山中に幽棲し、晋の義熙中（四〇五―四一八）に卒した。春秋七十歳であった。

この慧皎の僧伝によれば、曇影もまた羅什の入関した弘始三年（四〇一）には五十歳を過ぎていたと思われる。すでに旧訳の『正法華経』や『光讃般若』を講じて名声を得ていたことなどこれを裏書きしている。羅什門下においても重用されたことは前記曇影伝における羅什の評価にも明らかであるが、慧皎は『高僧伝』巻第三の訳経篇の総括に羅什の訳業に言及したついでに、

時有生・融・影・叡・厳・観・恒・肇、皆領悟言前、詞潤珠玉、執筆承旨、任在伊人　（大正蔵五〇・三四五下）

といって、道生・道融・曇影・僧叡・慧厳・慧観・道恒・僧肇の八人を挙げて羅什の訳業を補助したと伝えている。

また『大乗大義章』上巻の首には、

法集之盛、雲萃草堂、其甘雨所洽者、融・倫・影・肇・淵・生・成・叡八子也　（大正蔵四五・一二二中）

といって、ここでは道融・倫(不明)・曇影・僧肇・曇淵・道生・曇無成・僧叡の八人を挙げており、前記慧皎の説とは出入りが見られるが、「道融・僧叡・道生・僧肇」のいわゆる什門の四哲を除けば、再びここでも評価を得ているのは曇影一人である。この什門八子は、隋唐以降関内の八俊の名で呼ばれ[4]、人物は交代して種々に説かれるが、曇影が常に入室八人の弟子の中に数えられるのは後世に至っても変ることがない。むしろ吉蔵は、僧叡の「中論序」の註釈の中で、僧叡を賞揚する例証として羅什が「吾が業を伝える者は道融・曇影・僧叡に寄在する乎」と歎じたと伝えているが[5]、はからずもこの文は、曇影その人の羅什門下における地位を示すという結果にもなったのである。

この曇影の三論研究における最大の功績は、慧皎のいう『中論』に註疏したという事実である。しかし、曇影の『中論疏』は今日散逸して伝わっていないため、単に註疏の事実のみが僧伝に伝えられるだけで、のちの三論学派の中論研究に及ぼした影響等については、学者によっても全くふれられていない。したがって、羅什門下における最初の本格的中論研究者としての曇影の業績もまた、仏教史家によって正当な評価を得ているとはいえない。ところで、日本南都の三論宗においては、安澄（七六三―八一四）の時代まで確実にこの曇影『中論疏』二巻が伝えられた形跡があり、安澄は自著の『中観論疏記』の中にしばしばこれを引用し、吉蔵『中観論疏』との比較考証を行なっている。そこで改めて吉蔵疏における曇影疏の引用やその依用度を精査してみると、吉蔵がいかにこの曇影疏を重んじていたか明らかで、彼はこれを関内の古疏と称して[6]羅什門下の中論研究を代表するものとみなし、自疏執筆の主要な指南書ともなしていたのである。

そこで次に、断片的ではあるが、吉蔵疏に引用される曇影疏について、安澄の疏記を参照してその内容を紹介することにする。

(二) 吉蔵疏引用の曇影『中論疏』

(1)**吉蔵疏** （如曇影制疏明）此論文有四巻、品二十七、領其大宗、為破衆生断常之病、申二諦中道、令因此中道発生正観也　（巻第一本、大正蔵四二・七下）

cf**曇影疏** （初列影師説、如彼疏上巻初序云）時有大師、厥名竜樹、爰託海宮逮無生忍、意在傍宗、載隆遺教、故作論以折中、其立言意也、則無言不窮、無法不尽、然統其要帰即会通二諦、乃至寂此諸辺故名曰中、問答折微、所以為論、又以空門為経、目所空為品名、所空非一不可為経目、空門無二不可為品目、故随所空法有二十七品、統之空門以一中為名也、乃至大明標極略為経体、然後遂名窮名随数遣数、散其所封使帰此一理、従始暨終更無異統、

（安澄『中観論疏記』日本大蔵経・三論章疏―以下、単に日本大蔵経と略称する―六六下）

これは『中論』の科文に関する各説の紹介で、第一に挙げられたものであるが、具体的な科段はみられず、中論の大宗を明示してあるに過ぎない。

(2)**吉蔵疏** （韋紐天者、影師云）前天色界之頂、此天是欲界之極　（巻第一末、大正蔵四二・一四下）

cf**曇影疏** （偽秦長安曇影法師製此論疏、凡有二巻、今案、彼上巻云）大自在天云、此天在色際時現神変動此世界、故挙代珍之、遂名化本韋紐天云、此天処在欲界之極、性多恚害侵悩衆生、時人威畏亦如尊事

（日本大蔵経一一三上―下）

これは韋紐天の説明に依用したものであるが、安澄はここで曇影『中論疏』が上下二巻であることを明記している。

(3)**吉蔵疏** （関内曇影法師中論序云）斯論雖無法不窮、無言不尽、統其要帰即会通二諦、以真諦故無有、俗諦故無無、真諦故無有雖無而有、俗諦故無無雖有而無、雖無而有不滞於無、雖有而無不著於有、不著於有即常著氷消、不滞於無即断無見滅、即知、二諦遠離二辺名為中道　（巻二本、大正蔵四二・二〇中）

cf**曇影疏** （序）其立論意也　則無言不窮、無法不尽、然統其要帰則会通二諦、以真諦故無有、俗諦故無無、真

故無有則雖無而有、俗故無無則雖有而無、雖有而無則不累於有、雖無而有則不滞於無、不滞於無則断滅見息、不存（著）有則常等氷消、寂此諸辺、故名曰中
（『出三蔵記集』序巻第十一、大正蔵五五・七七中）

これは八不と二諦と二慧の関係を述べるに際して、二慧（権実の二慧）は二諦を識ることによって生ずる、という典拠として引かれたもので、曇影「中論序」の後半にあたる。吉蔵は続けて、このような二諦の理解によって、「仮名を壊せずして実相を説くに由るが故に有は宛然として無である。真際を動ぜずして諸法を建立するが故に無は宛然として有である。有は宛然として無なりと悟るから漚和が波若を生じ、無は宛然として有なりと悟るから波若が漚和を生ず[7]」と述べている。後述（三「曇影中論研究の意義」参照）するように、『中論』の要旨を二諦とみる見方は曇影の「中論序」にはじまり、しかもその二諦観は有無相即の二諦を説いている点で、後に吉蔵教学の基本的主題を形成することにもなるのである。

(4)**吉蔵疏**（答則関内影師旧二諦中道義是也、彼云）真故無有、俗故無無、真故無有雖無而有、俗故無無雖有而無、雖無而有不滞於無、雖有而無不累於有
（巻第二本、大正蔵四二・二六中）

cf **曇影疏**（序文）同前

(5)**吉蔵疏**（曇影法師述羅什言、亦作此解、彼云）不生則無法可寄、不常則法体猶存故受
（巻第三本、大正蔵四二・三七中）

cf **曇影疏**　原文不明（この項安澄の疏記欠巻）

(6)**吉蔵疏**（答関内影法師云）此偈為問、蓋是青目傷巧処耳
（巻第三末、大正蔵四二・四四中）

cf **曇影疏**　原文不明（安澄疏記欠巻）

「観因縁品」の「問云、阿毘曇人言、諸法従四縁生」（大正蔵三〇・二中）の解釈に依用したもので、四縁生を特に毘曇に限ったのは青目註の誤りで、竜樹の真意でない旨を述べたものである。

⑺吉蔵疏（曇影法師云）竜樹論意無総別破、但前四偈破因縁、後三偈破三縁（中略）（影師云）青目勇於取類、劣於尋文（今検智度論、応如曇影所説、影師又言）仮令有総別意者、因縁一偈入於総中、下三偈各破也
（巻第三末、大正蔵四二・四七下）

cf 曇影疏　原文不明（安澄疏記欠巻）

「観因縁品」の長行「問曰、已総破一切因縁」（大正蔵三〇・二下）という青目註の批判で、吉蔵は曇影の批判が正当であることを『智度論』を引いて証明している。

⑻吉蔵疏（影法師云）夫万化非無宗、而宗者無相（此明無境）虚宗非無契、而契之者無心（此明無智）故内外並冥、縁観倶寂（総無境智也）
（大正蔵四二・五〇下）

cf 曇影疏（序文）夫万化非無宗、而宗之者無相、虚宗非無契、而契之者無心、故至人以無心之妙慧、而契彼無相之虚宗、内外並冥、縁智倶寂
（大正蔵五五・七七上）

「観因縁品」第十一偈「如諸仏諸説、真実微妙法、於此無縁法、云何有諸縁」（大正蔵三〇・三中）の解釈中、五事の例証を引いて解釈する一例に、曇影「中論序」冒頭の一句を引いたもので、後述のように、この一文は吉蔵の思想形成に対してのみならず、中国仏教に多大な影響を与えた名句である。

⑼吉蔵疏（影師云）見諦所断都無無記、一向得報、此不失法若為見諦所断便得報、其已是無記、復得無記報、故云至相似
（巻第八本、大正蔵四二・一二〇下）

cf 曇影疏（言影師云等者、案、彼疏云）至相似此立相中見諦所断都無、無記一向得法、此法若在見諦便応得報、体是無記得無記報、名至相似、則壊諸業
（日本大蔵経七八二上―下）

「観業品」第十六偈「若見諦所断、而業至相似、則得破業等、如是之過咎」（大正蔵三〇・二二中）の解釈である。

⑽吉蔵疏（影師論序云）真諦雖空而有、俗諦雖有而空、雖空而有故不断、雖有而空故不常（此釈甚好也）

（巻第八本、大正蔵四二・一二二上）

cf 曇影疏（序）既出

「観業品」第二十偈「雖空亦不断、雖有亦不常、業果報不失、是名仏所説」（大正蔵三〇・二二下）の釈。二諦中道を述べ、業が断常を離るることを明かすに曇影の「中論序」の解釈を甚だ好しとしている。

⑾吉蔵疏（又影公云）前有舎法而後備柱樑、（亦是此義）（巻第九本、大正蔵四二・一三三下）

cf 曇影疏（言又影公云等者、案、影公此論疏云）第八遣先果後因、非直欲備諸破門、惑者亦有此謬、如謂先有舎法故備棟樑、如其先無備之何為（今略引之）（日本大蔵経八六五下）

「観因果品」第二十の長行釈「若先有果生、而後衆縁合、有何咎」（大正蔵三〇・二六下）の前半の前果後因を破する釈、これは曇影疏を要略して引く。

⑿吉蔵疏（影師云）此双非之言於亡有余、存之不足、何者凡可造心不出斯二、斯二之表無可宅心、無可宅心則応遣之、而復言有、竟是何物、故云以何而分別（巻第十本、大正蔵四二・一五八上）

cf 曇影疏（言影師云等者、案、曇影師此論疏有此文、所引全同）（日本大蔵経一〇一一上）

「涅槃品」第十五偈「若非有非無、名之為涅槃、此非有非無、以何而分別」（大正蔵三〇・三五下）の註釈である。

以上は吉蔵『中観論疏』に曇影『中論疏』もしくは「序文」からの引用であると明記してあるものばかりであるが、吉蔵疏には何らの断りがなくても、曇影疏を参照したか、あるいは説相の酷似した文脈がいくつか安澄によって指摘されている。また、直接的な依用関係がなくても、安澄は吉蔵疏を註解するに際して、自ら曇影疏を参考として挙げている場合もある。以下、これらを総括して列記してみると、

⑴吉蔵疏（八者）此論雖無法不窮、無言不尽、統其要帰、会通二諦（巻第一本、大正蔵四二・六下）

cf 曇影疏（序）其立論意也、則無言不窮、無法不尽、然統其要帰、則会通二諦（大正蔵五五・七七中）

(2)**吉蔵疏** 従世性生者、即是冥初外道、以神通力見八万劫事、自爾之前冥然不知、謂一冥為初法始、故云冥初、一切世間以為本性、名為世性 (巻第一末、大正蔵四二・一五上)

cf **曇影疏** (曇影師云) 世性生亦名冥、初以通力所極、謂冥昧之中識神初立故名冥、初一切世間以為本性、故曰世性 (日本大蔵経一二〇上)

(3)**吉蔵疏** 従変生者、変生者変有四種、一神通変、如変石為玉 (巻第一末、大正蔵四二・一五上)

cf **曇影疏** (曇影師云) 或神通変如変水為蘇変石成金 (日本大蔵経一二一上)

(4)**吉蔵疏** 如人静坐直是人耳、正動一足便名去者、因之之動称為去法、亦名去業、将歩之前名為未去、足動所経名為已去、取其現動名為去時、取其初動目之為発、当歩之動名之為是去、余歩形此名為異去、足之所履称為去処、然即衆縁和合虚受其名、諦観察之無一可得、而著相者謂有決定 (巻第四本、大正蔵四二・五五下)

cf **曇影疏** (言如人静生等者、案、影疏云) 如人静座直是人耳、正動一足便名去者、因此動法名之為去、亦名去業、亦名為発、将歩之前名為未去、足動所逕名曰已去、取其現動名為去時、足之所履名為去処、当歩之動名曰是去、余歩於此便彼去、然則諸法衆縁相仮虚受其名、折而求之無一可得、而着相者皆謂決定有去法時亦一法、若有二体応得相離、若不相離直是仮名、何法之有 (日本大蔵経四一六上―下、なお、冒頭の一節は四四五下にも引かれる)

(5)**吉蔵疏**、又有人言、今去時独自去故云独去 (巻第四本、大正蔵四二・五六上)

cf **曇影疏** (言有人言等者、如曇影師云) 若爾便応離去有時、時応独去而不能然、豈非咎耶 (日本大蔵経四一八上―下)

(6)**吉蔵疏** 又本是一人、由汝立去時中有去即成二人、既成二人、即一人与去法往東、一人与去法往西西東、東人復

於去時中、去復成二法二人、如是即一人成無量人、一法成無量法、若爾者即失一人一法、既失其一、何有多耶、故一多俱壊、至此已来即立法窮矣　　（巻第四本、大正蔵四二・五六中）

cf **曇影疏**（言又本是一人等者、影疏云）、則有二去者者、去違離要復相已為二去二者、便一去与者東、一者与去西、西去与者、亦応相離、既相離已亦当相須復為二去二者、東亦如之、便為四去四者、遂至無量、則然一人為無量人、一動為無量動、一時為無量時、可得然乎　　（日本大蔵経四二〇上―下）

(7)**吉蔵疏**　色本無体、因縁故生、以過去業行為因、今世四大為縁、藉此因縁是故有色、当知即是空也、如以面為因以鏡為縁、像於中現而像畢竟空　　（巻第四末、大正蔵四二・六七上）

cf **曇影疏**（言色本無体等者、案、影疏云）若離於色因者、将明色本無体因縁故生以過去行業為因、今世四大為縁色生会（ママ）中、如以形相為因水鏡為縁像現於中、離此更無、自体安住、青目以縷布為言、直逐易見処耳
（日本大蔵経五〇七上―下）

(8)**曇影疏**　（影師云）四大団空有識処之結而成身、衆生所由故名曰種、此即生義也
（日本大蔵経五三二上）（巻第五本、六種品の由来を説くもの、吉蔵疏に相当文なし）

(9)**吉蔵疏**　貪欲有種種名下第二解釈、初名愛者、如見一色初起想念名之為愛、心遂連矚為著、纏綿深固名染、狂心発動名為婬（ママ）欲、方便引取欲為己物名為貪欲、前三尚軽即通於三有、後二遂重但居欲界
（巻第五本、大正蔵四二・七四下）

cf **曇影疏**（言如見一色等者、案、影疏云）三毒是万有之本、而貪在其首、若破貪本則滞有自喪、初名愛、如見一色念想始生、曰愛、心遂連嘱曰着、纏綿深固曰染、狂心発動曰婬（ママ）、方便欲以為己物是名曰貪、前三尚軽故無不在、後二遂重故唯欲界　　（日本大蔵経五七六下）

(10)**吉蔵疏** 又人染異義已成、何事須合、此是直責之辞耳、下半釈成也、又異則水火何相預事
(巻第五本、大正蔵四二・七六中)

cf **曇影疏** (言又異則水火等者、案、影疏云) 何事異則水火、何相与事可知
(日本大蔵経五八八下)

(11)**吉蔵疏** 四者行品破無性五陰、今破縁合根塵、故上来已破其実有、今破仮有 (巻第七末、大正蔵四二・一〇九上)

cf **曇影疏** (言行品破無性五陰等者、案、影疏云) 上品破無性五陰、今遣縁合根塵、上以後異明無、彼還執異以難無、今以異方明不合、還使執異以救合、故二品中倶有破異
(日本大蔵経六八九下)

(12)**吉蔵疏** 又合由異生異為合本、今既無異、何所合耶
(巻第七末、大正蔵四二・一〇九下)

cf **曇影疏** (言又合由異生等者、案、影疏云) 要以異故有合、合故有異、然合因異生故無合、異因合有故無異、無異則無合、無合則無異、亦以異故無合、合故不異
(日本大蔵経六九八上―下)

(13)**吉蔵疏** 外云、捲由指有捲可不異指、捲不由柱有捲応柱異、故名定異法也
(巻第七末、大正蔵四二・一一〇中―下)

cf **曇影疏** (言外云捲由指有等者、案、影疏云) 有定異法言眼色相因而異故可爾、如天上月闇中瓶此則定異無相因故
(日本大蔵経七〇一上)

(14)**吉蔵疏** 此 (珊陀迦栴経) 是小乗経耶、大乗経耶、答、此是小乗経、所以引小乗経者、明小乗経中尚破有無、何況大乗、又若就著有無、非但大乗不摂、亦非学小乗人、故引小乗経也、大品経引先尼得信亦引小乗以況大、明小乗尚弁法空況大乗耶
(巻第七末、大正蔵四二・一一二下)

cf **曇影疏** (影疏解云) 問曰下明論主自科経文也、答曰下正釈科文之意、以小証大義也、此経是仏成道五十説之、已明先尼得道、而大本経始言成聖者、当知非是実人始於後席得果 乃至 広説
(日本大蔵経七一六上)

⒂**吉蔵疏**　二釈云、身中有作無作、口中有作無作為四、善従用悪従用為六、思為七、影師又云、此青目釈也、又釈云、前二竝有失、今明、身中有作無作、口中有作無作、此四句同第二釈、於善従用中自有事在善、復有従用善、及思為七業、此釈就善中自七、思中自七、所以然者、身自有善作善無作、善口亦爾、従用中有事在善従用善、罪亦自有事在罪及従用罪、猶如造経、是事在善、若転誦之即是従用善、望下長行具有此意

（巻第八本、大正蔵四二・一一七中）

cf **曇影疏**　（言二釈云等者、案、影疏云）又下偈弁本末二相及思為七、此七是曇無徳部中一段法数、其猶善悪等三黒白等四也、要取体相別者為数、如身業属色口業属声、是名為二作時、眼耳無作時、心相亦無別、故名為四、説善不善在欲陰中無記非七数也、此四有従作生有従用生、作生由内、用生由外、是名為六、罪福同善悪亦亦（ママ）非此数、思非六所摂、善不善等通此七中、釈中以作無作善不善用生罪福及思為七、亦復可爾、但偈中言如此四事、小妨不見此経、何由可了

（日本大蔵経七六一下）

⒃**吉蔵疏**　抛法而言体如而来故云如来、約人為論如諸仏来名曰如来、就化物弁者如感而来故云如来

（巻第九末、大正蔵四二・一四〇上）

cf **曇影疏**　（影疏解云）此正明義合三号如来如去如住等義

（日本大蔵経八九六上—下）

⒄**吉蔵疏**　若身見与五陰一陰五、身見則五陰、与身見一身見唯在行陰、則五陰皆在行陰、若身見与陰異則非陰所摂、応是無為、余三竝皆是異、同異門破也

（巻第九末、大正蔵四二・一四六中）

cf **曇影疏**　（言若身見与五陰一等者、案、影疏云）若与陰一即応為五、亦是色声及善無漏等、若異即同無為、非陰所摂

（日本大蔵経九三六下—九三七上）

⒅**吉蔵疏**　就小乗義有為果名得、無為果名至、尽相続為断、不遷名常、諸行始起為生、諸行終為滅、今皆不爾、故云無得無至乃至不生不滅也

（巻第十本、大正蔵四二・一五六上）

cf 曇影疏（言就小乗義等者、案、影疏云）有為果称得、無為果名至、尽相続曰断、相続不絶故常、行中起故生、諸行終故滅、而実非故以不□　（日本大蔵経一〇〇下）

(三) 曇影中論研究の意義

以上、吉蔵『中観論疏』に引用される曇影『中論疏』の断簡を安澄『疏記』の中から与うる限り列挙してみたが、一読して明らかなように、吉蔵は曇影疏を坐右ともなしてこれを重用していた節がある。もちろん曇影疏はわずか二巻であり、『中論』全体にわたる註解書ではないと思われるが、部分的には細部に亙る註釈もみられ、中論の註疏としてはかなり精緻なものであったことがうかがわれる。現存の安澄疏記には欠巻部分が多く、欠巻中に含まれる曇影疏についてはこれを知ることができないので、曇影疏の組織大綱に関してその全体像は不明であるが、吉蔵が重用し、わが国南都三論宗においても研究されたことを思えば、この書がながく三論学派において古典的存在であったことが知れよう。

吉蔵は単にこれを中論註疏の参考指南の書として用いただけでなく、曇影疏にあらわれた中観の思想を長安古三論学を代表するものとして、自らの三論学形成の骨格ともなしたのである。

(A) たとえば、吉蔵教学の中心主題は二諦思想であるが、特に二諦を真理の形式とみる成実学派を中心とした南北朝以来の約理の二諦説に対して、二諦を教化の手段とみる約教の二諦説を主張したところにその特徴がある。したがって、インドにおける二諦観とも異なって、特に世俗諦を重視し、世俗諦と勝義諦を等価視するという中国仏教に特徴的な現実重視の一面を打ち出すとともに、世俗と勝義の相即融合を論理的に証明し、二諦並観という空観の実践に導入する指導動機を形成するにいたったのである。この点に関する詳細は第二篇において論述するが、この吉蔵二諦説の源思想をすでに曇影「中論序」の中に見出すことができるのである。すなわち、曇影は、

其立論意則無言不窮、無法不尽、然統其要帰、則会通二諦

といって、『中論』の要帰が二諦にあると明言し、これを次のように展開している。すなわち、

以真諦故無有　　俗諦故無無
真故無有則雖無而有　　俗故無無則雖有而無
雖有而無則不累於有　　雖無而有則不滞於無
不滞於無則断滅見息　　不存(著)於有則常等氷消
寂此諸辺故名中
（大正蔵五五・七七中）

これが吉蔵『中観論疏』に五度まで引用せられていることは既に見たが[8]、『浄名玄論』巻第五にもこれを次のように敷衍している。

影公序二諦曰（「中論序」の引用、中略）詳此意、真故無有、雖無而有、即是不動真際而建立諸法、俗故無無、雖有而無、即是不壊仮名而説実相、以不壊仮名而説実相、雖曰仮名宛然実相、不動真際建立諸法、雖曰真際宛然諸法、以真際宛然諸法、故不滞於無、諸法宛然実相、則不累於有、不累於有故不常、不滞於無故不断、即中道也
（大正蔵三八・八八三上―中）

すなわち、これを展開の順を追って図示すると、

真故無有、雖無而有→不動真際建立諸法→実相宛然諸法→不滞於無→不断
俗故無無、雖有而無→不壊仮名而説実相→仮名宛然実相→不累於有→不常

「不ㇾ動二真際一建二立諸法一、不ㇾ壊二仮名一而説二実相一」というのは、三論教義の眼目をなすものであるが、曇影の二諦観は、二諦によってはじめてこのことが論理的に可能なことを証したものである。のちの三論学派においては、これに基づいて二諦相即の中道義が体系づけられるに至るのである。吉蔵は三論教義の原点を示すことばとして、〈初章〉の一句を挙げ、特に重視しているが[9]、初章とは、

(1) 無㆓有可㆑有、即無㆓無可㆑無
(2) 無㆓有可㆑有、由㆑無故有、無㆓無可㆑無、由㆑有故無
(3) 由㆑無故有、有不㆓自有㆒、由㆑有故無、無不㆓自無㆒
(4) 有不㆓自有㆒、名㆓不有有㆒、無不㆓自無㆒、名㆓不無無㆒

という四節の語で示されるものである。これはまぎれもなく、曇影の二諦説の変容である。吉蔵がこれを三論学の初章であるとみたことは曇影中論研究の意義を再確認させるものである。

(B) また、伝記にも明らかなように曇影は晩年山中に隠棲したといわれるが、このことに注目した湯用彤教授は、『魏書』の「段紹伝」に見える陽翟九崖巌に居った曇影と同一人物であろうと推定され、曇影は晩年山中に居して禅を業としたと伝えている。[10] 曇影と禅との結びつきは、後述するように、摂山三論学派の基礎を築いた僧詮が、止観寺にあって中観研究と習禅とを専らにし、その門下からは三論学者とともに多数の習禅者を輩出して、後に中国禅の隠れた鉱脈を形成するにいたったその行業と、はからずも一致するものである。曇影は「中論序」の冒頭に、

夫万化非無宗、而宗之者無相、虚宗非無契、而契之者無心、故至人以無心之妙慧、而契彼無相之虚宗、内外並冥、縁智倶寂
(大正蔵五五・七七上)

と中観の極意を述べているが、この一文が吉蔵の『中観論疏』に引用されていることは、すでに述べた通りである。[11] さらに同じく『大乗玄論』巻第四にも、

論云、波若定実相故深重、智慧不能称也、所言定者、定是契会之名、夫万化非無宗、而宗之者無相、虚宗非無契、而契之者無心、故聖人以無心之妙慧、契彼無相之虚宗、即内外並冥、縁智倶寂、智慧是知照之名、豈能称絶観般若

（大正蔵四五・四九下—五〇上）

といって、「絶観の般若」を嘆ずる一文の中に引いているが、さらに吉蔵はこれを『浄名玄論』でも引用しているので[12]、よほどこのことばが気に入っていたと考えられる。

ところで、この「無心の妙慧を以て無相の虚宗に契う」という般若波羅蜜の主体的な実践は、容易に禅の指向するものと一致するものであることは明らかである。『続高僧伝』[13]の著者道宣が、習禅篇の論賛の中で、達摩と僧稠の禅法の特色を論じた一部に、達摩の禅法が「法㆓虚宗㆒、玄旨幽賾」であったと述べているのはよく知られている。柳田聖山教授はこの道宣の評した達摩の「虚宗」とは「般若」の根本義を指すものと解しておられるが[14]、この虚宗ということばによって般若の根本義をあらわそうとした今一つの例として、僧肇の『不真空論』があげられる。すなわち、

夫至虚無生者、蓋是般若玄鑑之妙趣、有物之宗極者也……。（中略）……故頃爾談論、至於虚宗毎有不同

（大正蔵四五・一五二上）

という一文である。僧肇は、この「談論至㆓於虚宗㆒毎有㆓不同㆒」という一節につづく文において、魏晋の仏教者における「般若」理解に関する三家の異説をあげてこれを批判しているのをみても、この「虚宗」が「般若」の言い換えであることは明らかである。このように、虚宗ということばによって般若を表現しようとしたのは、曇影あるいは僧肇という羅什門下の中観研究者たちの創始に関わるものであったことは確かであろう。道宣が達摩禅の特色を虚宗にありと論じた意図は、達摩禅の主張が、この般若波羅蜜の実践を目指したものであったことを示唆している。羅什門下の中観研究者曇影が、晩年山中に居して禅業を修したという正史の記録は、中観と禅との結びつきが中国仏教史のきわめて早い時期に実践されていた一つの典型を示すものである。

今両者の関係を述べるのが本節の主題ではないが、三論の祖として、或いは後世の中国禅に与えた影響の大なるものとして、僧肇の中国仏教史上に占める位置について学者はこれを高く評価しているが、曇影については、三論学の研究

史においてさえも正しく位置づけられることはなかったのである。羅什門下における最初の本格的な中論研究者として、また般若の実践を禅において見出していた人として、曇影の行業は「中論序」に垣間みられるその思想の一端から推して、僧肇同様特筆されてしかるべきであろう。

註

（1）『高僧伝』巻第六釈曇影伝（大正蔵五〇・三六四上）
（2）同、「什謂興曰、昨見影公、亦是此国風流標望之僧也」
（3）同、「影恨其支離、乃結為五番、竟以呈什、什曰大善、深得吾意」
（4）第一章、註（17）参照。
（5）吉蔵『中観論序疏』「什歎曰、伝吾業者、寄在道融・曇影・僧叡乎」（大正蔵四二・一上）
（6）吉蔵『中観論疏』巻第八末「次問答如文、偈本関内旧分之為三、（中略）蓋不遠尋古疏、故有此謬耳」（大正蔵四二・一二四下―一二五上）
（7）同、巻第二本「問云何真諦雖無而有、俗諦雖有而無、答此由是不壊仮名而説実相、故有宛然而無、不動真際建立諸法、故無宛然而有、二諦生二慧者、以悟有宛然而無故生漚和波若、了無宛然而有故生波若漚和」（大正蔵四二・二〇中―下）
（8）前項吉蔵疏引用の曇影『中論疏』本文中の引用(1)、(3)、(4)、(8)、(10)の各文参照。
（9）吉蔵『二諦義』巻上「今対他明二諦是教門、無有可有、無無可無、無有可有、由無故有、無無可無、由有故無、由無故有、有不自有、由有故無、無不自無、不自有有、是無有、不自無無、是有無、無有不有、有無不無、此有無表不有無、故名為教門、（中略）、一家初章言方如此、学三論、必須前得此語」（大正蔵四五・八九中）
（10）湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』上冊、三二五頁参照。
（11）前項吉蔵疏引用の曇影『中論疏』本文中の(8)参照。
（12）吉蔵『浄名玄論』巻第三「次泯境智不思議、上開境智二者、此是不二二義耳、而境智是因縁義、非境無以明智、非智無以弁境、故境名智境、智名境智、境智則非智、智境則非境、非境非智、蹤跡区尋、故釈論云、縁是一辺、観是一辺、雖是二辺、名為中道、影公云、夫万化非無宗、而宗之者無相、虚宗非無契、而契之者無心、故聖人以無心之妙慧、契彼無相之虚宗、則内外並冥、縁智倶寂、雖縁智倶寂、而境智宛然、故名不可思議也」（大正蔵三八・八七二下）

(13)『続高僧伝』巻第二十（大正蔵五〇・五九六下）
(14) 柳田聖山「菩提達摩二入四行論の資料価値」（『印度学仏教学研究』一五―一、昭和四十一年十二月）参照。

三　僧肇

(一) 僧肇の略伝と著述

上来、羅什門下における三論研究の総論を僧叡、各論を曇影に代表せしめてその概略を論述してきたが、以下その結論を僧肇においてみてみたい。僧肇に関しては単に三論の祖としてのみならず、後世の中国禅に至るまで、中国仏教に対して多大な影響を与えた般若学の第一人者として、歴史的な研究や近代においても内外の諸学者による研究が非常に多い[1]。したがって、特に僧肇研究については、従来の研究に対して新たな成果を加えることは極めて難しいことであるが、三論学派の成立を論じて僧肇を看過することはできない。よって、従来の諸研究をふまえた上で、特に魏晋の格義仏教の批判を通じて、三論による新たな般若研究の展開を創始するに至ったその思想史上の転回点を瞥見しながら、それを吉蔵がどのように把握し、自学派の成立の源流とみなしたか、主として吉蔵を視点としてこれを考察することとしたい。また、後に吉蔵教学において縦横に用いられるに至った基礎的範疇の一つとして体用概念があげられるが、この体用概念の仏教学に対する導入、若しくは般若三論学による体用相即思想の淵源は、これを僧肇に求めることができるといってもよい。これらの問題を視点として僧肇思想の一端を考察するにとどめたい。

僧肇の伝記は慧皎の『高僧伝』[2]に拠るしかないが、慧皎の伝える僧肇伝を要約すると、僧肇は京兆（陝西省西安市の北西）の出身で、家貧しく、傭われて文書の書写を業とするうち、多くの書を読み、ことに荘老をもって心要となしていた。しかし、かつて『老子』の「道徳章」を読んでこれに満足できず、のちに古訳の『維摩経』を読んで歓喜し、出家した。のち方等（大乗）を善くし、三蔵（小乗）に通じて、冠年（二十歳）の頃には長安内外に名声を博し、名誉を競う学徒がその早達を猜んだという。この頃、呂光将軍に伴われて姑蔵に達していたクマーラジーヴァの名声はつとに長安

に知られ、羅什の入関を待望する声が高かったが、僧肇は単身姑蔵に入り羅什に入門した。このとき羅什は僧肇を「嗟賞無極」と賞したと伝えられる。弘始三年（四〇一）羅什に随って長安に入り、逍遙園に居して僧叡らとともに羅什の訳業を助けた。弘始六年（四〇四）『大品般若』が訳出されるや、僧肇は「般若無知論」を著わし、羅什に呈したところ、羅什は「吾解不レ謝、子辞当二相挹一」とほめた。後に南帰した竺道生（三五五—四三四）が本書を盧山に齎らし、隠士劉遺民はこれを見て[3]「不レ意方袍復有二平叔一」と歎じ、慧遠もまた机を撫して「未嘗有也」と嘆じたという。よって共に「披尋翫味」し、のちに劉遺民と僧肇の間で書簡による問答が交わされている[4]。その後「不真空論」「物不遷論」等を著わし、並びに『維摩経』に註した。また、羅什訳諸経論に序文を製し、現存している[5]。羅什の歿後、その永往を追悼し「涅槃無名論」を著わした[6]。僧肇は羅什に従うこと十余年晋義熙十年（四一四）三十一歳で歿した[7]。

以上が『高僧伝』の伝える僧肇伝の要略である。伝記中にみたように、①「般若無知論」（附劉遺民書簡）②「物不遷論」③「不真空論」④「涅槃無名論」の順に別々に撰述された四論は、のちに「宗本義」を加えて『肇論』一巻として編集され今日に至ったのであるが、塚本善隆博士は、この別行の各論が今日見るような形態にまとめられ、再編集されたのは、江南の三論学が漸く興隆し、成実に代って盛行をみるようになった興皇寺法朗（五〇七—五八一）の活動した前後の頃であると推定している[8]。したがって、『肇論』を今日のような形に編集し、その真価を認め、その研究を盛んならしめたのは実に三論学派の人々であったといえる。現存最古の『肇論疏』及び通序三巻を著わした陳慧達は法朗と同時代の人であり、『肇論』の編集者が慧達その人であるかどうかは確かでないが、その内容から推して、慧達もまた三論学者であったと推定されるし、唐代の三論学者安国寺元康の『肇論疏』三巻は、肇論註疏の中でも特にすぐれたものとして後世の註疏の範となったと学者によって評されている[9]。吉蔵には特に『肇論』に関する註疏はないが、『百論序疏』の中で僧肇の著述と羅什門下におけるその位置について言及して、

著不真空論等四論、著注浄名及諸経序、什歎曰、秦人解空第一者、僧肇其人也、若肇公名肇、可謂玄宗之始

（大正蔵四二・二三二上）

と述べている。吉蔵の著述の中に『肇論』や『註維摩』からの引用はきわめて多く、枚挙にいとまがない程である。また、その名の如く僧肇を「玄宗の始めなり」と称して、三論学派の始祖としての地位を与えていることは、単に吉蔵の過賞であるばかりではなく、前章で述べたように、僧肇その人に三論学派の源流を見出そうとした吉蔵の意図を示すものに他ならない。このような僧肇の位置づけと、それへの回帰が、吉蔵一派の江南における三論学の成立復興を促す最大の動機でもあったのであり、同時にまた、『肇論』の真価を一宗一派にとどまらず、広く後世の中国仏教に浸透させて行く契機ともなったのである。

㈡　僧肇の三家批判と吉蔵評釈の是非

周知のように、『肇論』「不真空論」第二には魏晋の般若研究の代表的な三家の説を挙げてこれを破している。この「不真空論」で批判された三家異説に関しては、陳慧達『肇論疏』唐元康『肇論疏』とならんで、吉蔵『中観論疏』、およびこれを敷衍した日本南都の安澄『中観論疏記』が、古典的な資料として参考依用されることが多い。しかし、僧肇の批判がきわめて簡単であり、三家の異説がそれぞれ誰の説であるか全くふれられていないところから、これらの歴史的文献における解釈もことごとく相違し、なかんずく、吉蔵『中観論疏』の解釈は独断に過ぎて、歴史的な資料価値としてばかりではなく、理論的な思想解釈としても、その信憑性が疑問視されているのが学界の定説である。そこで、三家異説に関する吉蔵解釈の問題点を検討してみて、吉蔵の所論を否定する根拠が奈辺にあるのか、また、三論学の大成者としての吉蔵の意図するものが何であったか、改めて考察することにしたい。

「不真空論」によれば、三家の説とは(1)心無(2)即色(3)本無の三説である。吉蔵はこれを(1)本無(2)即色(3)心無の順に補釈しているが、これは後に「六家七宗」と総称されるに至ってからの順序に従ったものであろう。[10] 問題視される点も「本無」「即色」の二説に関するものが多いようであるから、ここでは、吉蔵『中観論疏』に取り上げられた順序に従って論述したい。

(A)　本無義について「不真空論」には、

本無者、情尚於無、多触言以賓無、故非有有即無、非無無亦無

と紹介され、これを僧肇は、

尋夫立文之本旨者、直以非有非真有、非無非真無耳、何必非有無此有、非無無彼無、此直好無之談、豈謂順通事実、即物之情哉
（大正蔵四五・一五二上）

と評している。「此れは直ちに無を好むの談なり」と僧肇の評にあるように、本無説とは心情においてひたすら無を尚ぶ説で、経典にいう「非有非無」（の空）を有も無く、無も無いという意味に理解しているものである。いわば虚無論的な傾向を有するところから、これに対する僧肇の批判も、無自性空なる個物が、同時に不真なるものとして現実に現われている面をついたものである。

これを吉蔵は、

一者釈道安明本無義、謂無在万化之前、空為衆形之始、夫人之所滞、滞在未有、若詫心本無、則異想便息（睿法師云、格義迂而乖本、六家偏而未即、師云、安和上鑿荒途以開轍、標玄旨於性空、以爐冶之功験之、唯性空之宗最得其実。）詳此意安公明本無者、一切諸法本性空寂、故云本無、此与方等経論什肇山門義無異也
次琛法師云、本無者、未有色法先有於無、故従無出有、即無在有先、有在無後、故称本無、此釈為肇公不真空論之所破、亦経論之所未明也、若無在有前則非有本性是無、即前無後有、従有還無、経云、若法前有後無即諸仏菩薩便有過罪、若前無後有亦有過罪、故不同此義也
（大正蔵四二・二九上）

と評釈している。この吉蔵評釈の問題点は、第一に本無説が、[11] 道安（三一四―三八五）、あるいは琛法師（二八六―三七四）（『高僧伝』巻第四の伝記には、「竺潜字法深」のように作る）の説であるという論拠がないこと、第二に道安の説が什

肇ならびに山門義と異なることなしといっているのは、僧肇の見解を無視した独自の解釈であること、第三に本無説を道安と琛法師の説とに分けて、前者を採り後者を僧肇の所破とみなしているが、両者には本質的な差異がみられないことなどである。

第一に、本無説を道安の説とみるのは他にも慧達『肇論疏』[12]と安澄『中観論疏記』[13]があり、元康『肇論疏』では竺法汰（三二〇—三八七）になっている。さらに、近年玉城康四郎博士は、その本無説の内容に関して、梁宝唱『名僧伝抄』曇済伝に載せる『七宗論』[14]第一の本無宗について述べる一節に注目され、その中の「無在㆓万化之先㆒、空為㆓衆形之始㆒」という一文は、吉蔵の紹介するものと同一であることを指摘しておられる。[15]したがって道安もしくは道安と同学の竺法汰[16]にもと本無義説があって、それは吉蔵の伝えるような、内容のものであったことは事実なのであろう。それ故、典拠こそ明示していないが、吉蔵が本無義として伝えるものの内容が、著しく他の伝承と相違しているという訳ではないのである。

ところで、先に第三の疑点を考えてみるに、その道安の本無説とは、吉蔵ならびに曇済『七宗論』の伝えるところでは、

無在万化之前、空為衆形之始、夫人之所滞滞在未有、若詫心本無、則異想便息

というものであり、琛法師のそれは、

本無者、未有色法先有於無、故従無出有、即無在有先、有在無後、故称本無

というのである。両者は明らかに老荘的な万物の根源としての無と仏教でいう空を一体視している点で、ともに格義仏教の残滓を完全に脱してはいない。したがって、吉蔵がこれをそのまま前者については正当視し、後者については逆に不当視しているならば、まさに吉蔵の評釈は杜撰の譏りを免れないであろう。ただ、一つの救いは、吉蔵はこの道安の本無義を評釈するについて、引用に明らかなように僧叡の道安解釈を媒介としてこれを釈したということである。すな

わち吉蔵は、僧叡が道安を評して「玄旨を性空に標し」、あるいは、「唯性空の宗、最もその実を得たり」といっている点を重視して、「此の意を詳にするならば」と限定を付して、道安が本無を明かしたのは、「一切諸法本性空寂」の意味であるから、これを什肇山門義と異なることなしとみなしたのである。つまり、道安の本来の本無義を羅什門下における三論研究の洗礼を受けた以後の僧叡の発展的な解釈を媒介にしてこれを見ようとしたところに、吉蔵の牽強な解釈の由って来る所以がある。もっとも道安は、般若研究に専念し、格義仏教を批判しこれを超克することに終生を捧げた人である。その思想の形成過程において、初期の時代において「本無義」的な格義による説を唱え、のちに空性の本格的な理解に達せんとして、より本義に近い「性空の宗」的なものを説くに至ったとも考えられる。慧達や元康の註疏には、歴史的な信憑性はともかくとして、この点に関して憶測せしめる記述が見られる。[17] 吉蔵はかつての弟子僧叡の道安評をかりて、本無義の典型として定着していたこの道安の初期の思想を救釈したともいえよう。いずれにせよ、琛法師における理解も発想の基盤は同じであって、格義仏教の到達点を示すものとしてみればすぐれたものである。吉蔵が後者を捨て前者について発展的な解釈を試みたのは、あくまでも三論学派の源流とみなされる人々にとって、師資関係の確かな人物であったがためである。三論学派の成立を企図し、師承と学系の由緒を強調しようとした吉蔵の意図的な解釈といえよう。

(B) 即色義について「不真空論」には、

即色者、明色不自色、故雖色而非色也、夫言色者、但当色即色、豈待色色而後為色哉、此直語色不自色、未領色之非色也　(大正蔵四五・一五二上)

とある。要約すると、即色義とは色はそれ自身で本来色となっているのではない(色不自色)、それ故色だといっても実際には色ではない(雖色而非色)というものである。僧肇は、この説は色が本質的な自性を有する色ではないということをいうのみで(此直語色不自色)、色=非色であること、つまり無自性の非色が色として現在前している点を理解していない(未領色之非色)というものである。何故なら、色は色に直面したときすでに色であって、色を色とする自性

によって初めて色となるのではないからである（色者当色即色、豈待色色、而後為色哉）。要するにこの即色義批判も「色即是空」の一面を見て「空即是色」の半面を見ておらぬという点に帰結するもので、その意味で先の本無義の批判と軌を一にするものである。ところで吉蔵の釈をみると、

第二即色義、但即色有二家、一者関内即色義、明即色是空者、此明色無自性、故言即色是空、不言即色是本性空也、此義為肇公所呵、肇公云、此乃悟色而不自色、未領色非色也

次支道林著即色遊玄論、明即色是空、故言即色遊玄論、此猶是不壊仮名、而説実相、与安師本性空故無異也

（大正蔵四二・二九上）

とある。この評釈もあまりに簡に過ぎて学者の批判の集中するところである。第一に三家異説の僧肇批判に共通していることであるが、即色義[18]についてもこれが何人の説であるか明示していない。吉蔵とその説を敷衍した安澄[19]以外の註疏は、すべてこれが支道林（＝支遁、字が道林）（三一四―三六六）の説であるといっているのに対し、吉蔵及び安澄は、関内即色義と支遁の即色義とを分けて、前者を僧肇の所破とみるが、後者についてはこれを擁護していること、さらに両者の違いについて、ともに「即色是空」を明かしているのに、前者についてはこれを単に「色無自性」を説くのみで「即色是本性空」といっていないからといって、これをしりぞけ、後者については「此猶是不壊仮名而説実相」と賞揚しているがその論拠が全く不十分であること等があげられる。第一、「即色是空」と「即色本性空」との違いがどこにあるか明快ではない。

以上のように吉蔵評釈には種々の疑点が指摘されるが、この点を再吟味してみるに、まず「即色是空」と「即色本性空」というはなはだまぎらわしい表現を以て両者を差別していることであるが、明快でないといえば、僧肇の批判にみられる即色義が、「直語色不自色、未領色之非色」という文脈であるが、「色の非色を領せず」というよりは、むしろ「非色の色を領せず」、つまり無自性空の非色が色として現在前していることを領しないという意味の表現の方が、「空即是色」の現実肯定の半面を表現する句としては、より明快なのではないか。[20]「色の不自色」と「色の非色」との違い

は、後世の註釈や僧肇般若学の空有相即の特質を熟知しておればこそ可能なのであって、このままでは必ずしも截然と区別のつく表現ではない。にもかかわらず、僧肇はあえてこれを「色之非色」というまぎらわしい表現で示した。吉蔵の評釈は、この僧肇の「色之不自色」を「即色是空」といい、「色之非色」を「即色是本性空」とパラレルに表現したものである。前者については、すでに即色義の即色は「色が自ら色ならず、故に色と雖も而も色に非ず」と僧肇が註しているのであるから、これは一向に「色即是空」の一面をいったものである。そこで吉蔵はこれを「即色是空」とアレンジしたに過ぎない。後者については、僧肇のいう「色之非色」が「空即是色」、つまり、「非色が即ち色である」という半面の意味であるならば、吉蔵のいう「即色是本性空」も「是本性空が即ち色である」という積極的な肯定の半面を打ち出した表現とみることができよう。

ただし、評釈としてはあまりに簡に過ぎ、また僧肇批判の単なる言い換えに過ぎない点、明快でないことは認めざるを得ないが、間違いであると断定もできないものである。

第二に、さらに僧肇の即色義批判の対象を多くの後世の註釈が支遁の説であるとみなしているのに対して、吉蔵がこれを擁護している点について、より批判が集中しているかにみえる。これについて先に梶山雄一氏は、「支道林の般若思想の理解はかなり正確であり、その即色義も縁起空説の理解として他の般若諸義よりも一段優れている」といい、諸学者が、僧肇の批判する即色義が支道林の説であることを認め、吉蔵の所論を否定している点に疑問を呈している。(21)また侯外廬氏主編『中国思想通史』(22)においても、道安の本無義は王弼(二二六—二四九)何晏(一九〇—二四九)の貴無論が、般若学において理論的に延長したものであり、支敏度の心無義は裴頠(二六七—三〇〇)の崇有論が般若中で理論的発揮を遂げたものであるといって、この王弼・何晏の貴無論と裴頠の崇有論の玄学的総合が向・郭(向秀と郭象)の『荘子注』であり、支遁の即色義はこの『荘子注』からでて玄学と般若学との総合を果したものである、といっている。したがって、支遁の即色義は、本無家の貴無論と心無家の崇有論との総合発展したものであるとしてこれを高く評価しているのである。そして、たとえば、現存の支遁の著述「大小品対比要抄序」に、

夫無也者、豈能無哉、無不能自無、理亦不能為理、理不能為理則理非理矣、無不能自無則無非無矣

（大正蔵五五・五五上）

とある「無は自ら無なること能わざれば則ち無は無に非ず」という一節を重視し、これが「空即是色」の肯定面につながるものであることを示唆している。事実、僧肇の即色義批判は「色不自色」を知って、「色之非色」を領しないという点にあった。今引用の支遁の著述には明らかに「無不二自無一」であるから、「無非無」といって、その肯定的な半面についても言及している。少なくとも思想的な内容からは、このような支遁の思想が僧肇批判の対象であったとは決していえなかろう。

玉城康四郎博士は『世説新語』「文学篇」に見える支遁の『即色論妙観章』の断簡を追求して、「色即為空、色復異空」という支遁の〈色即空〉が、王弼や郭象の玄学者に見られないきわめて仏教的な思想であることを論証しておられるが[23]、博士ご自身も「支遁は吉蔵のいうように、本性空としての即色是空を確認していたに違いない[24]」といって、暗に吉蔵が支遁の『即色遊玄論』を正当視したことを認めておられるかの如くである。

歴史的な事実として、僧肇が、慧達や元康の註解の如く、支遁その人を批判の対象としたかどうか、厳密には結論の出ないことであるが、現存資料の内容的詮索によって見る限り、否定的であるといわざるを得ない。最近の学的成果において、このように支遁が再評価されているのを思うとき、南北朝末の当時にあって、すでに吉蔵が、支遁の『即色遊玄論』の思想を仏教者の立場から正当に評価していたということは、たとえそれが論証不足であったとしても吉蔵の一つの見識を示すものであるといえよう。

(C)　心無義について「不真空論」には、

心無者、無心於万物、万物未嘗無、此得在於神静、失在於物虚　（大正蔵四五・一五二上）

とある。その趣旨は明快である。すなわち心無家の主張は、万物に対して無心なること（無心於万物）、物に対して執着の心を持たぬことである。これは「無所得空」といわれるように、〈空〉の実践的なとらえ方としてはすぐれた一面

を持っている。しかし、この説の特徴は、万物の存在を否定しないこと（万物未嘗無）にある。つまり、万物そのものの実在を認めていたと考えられることである。いわば、本無説の貴無論に対し、崇有論の傾向を予想させるものである。したがって、僧肇の批評も、この説の長所は、物に対して執着の心を止めないから心神寂静になることであり（得在於神静）、その短所は、物の虚なること、すなわち物の非実在性＝無自性空を認めていないことである（失在於物虚）と評している。

吉蔵はこれを、

第三温法師用心無義、心無者無心於万物、万物未嘗無、此釈意云、経中説諸法空者、欲令心体虚妄不執、故言無耳、不空外物、即万物之境不空、肇師詳云、此得在於神静、而失在於物虚、破意云、乃知心空而猶存物有、此計有得有失也（大正蔵四二・二九上―中）

と評釈している。吉蔵の心無義についての評釈もやはりきわめて簡単ではあるが、前二節とは相違して、僧肇の批判を引いて忠実にその意を伝えている点で内容的には問題がない。すなわち吉蔵は、心無義とは「経中に諸法空と説くのは心体をして虚妄に執着せしめないこと、それが無であって、外界の存在が空であるというのではない」と解説している。また僧肇の批判についても、心無義が「心を空ずることは知っているが、しかし、まだ物の実在性に対する究明を残している」点をついていると評したのは、僧肇の意を忠実に継承したものである。したがって、内容的にはこの項は問題はないが、心無義の主張者が誰であるかについては、例によって異説がある。たとえば元康の『肇論疏』[25]では、支敏度[26]の説であるという。しかし吉蔵は、引用文に明らかなように、これを温法師の説であるといっている。安澄の『中観論疏記』[27]の補註によれば、この温法師とは竺法温のことで、本無家の法琛（竺潜、字は法深）（二八六―三七四）の弟子である。そこで、この竺法温は『梁高僧伝』巻第四竺道潜の伝に「竺法蘊悟解入玄、尤善放光波若」（大正蔵五〇・三四八中）とある竺法蘊と同一人物であると考えられている。この法温に『心無論』の著述が存したことは、慧達の『肇論疏』に、

第一解心無者、竺法温法師心無論云、夫有有形者也、無無像者也、有像不可言無、無形不可言有、而経秤色無者但内正其心不空外色、但内停其心令不想外色即色象廃矣
（続蔵一・二・乙・二三・四・四二九左上）

とあり、また安澄の『中観論疏記』にも『二諦捜玄論』を引いて、

二諦捜玄論云、晋竺法温為釈法琛法師之弟子也、其製心無論云、夫有有形者也、無無像者也、然則有像不可謂無、無形不可謂有、是故有為実有、色為真色、経所謂色為空者、但内止其心、不滞外色、外色不存、余情之内非無如何、豈謂廓然無形、而為無色乎
（大正蔵六五・九四中）

と述べている。この慧達、安澄の引く『心無論』の内容は、後段の字句に多少の相違は見られるとしてもほぼ一致するものであり、僧肇の批判や吉蔵の補釈に述べられている心無義の内容とも完全に一致するものである。

ところで、現在の学界では、心無義の創唱者は年代の古さからいって法温ではなくて、支敏度であるとされているが、その点『世説新語』を引いて、僧肇のいう心無家とは支敏度の説であるとした元康『肇論疏』の説を正当視する向きもある。今、心無義についてその創唱者が誰であるかは、吉蔵評釈の是非を検討するという本節の主題とはずれるのでしばらくおいて、先学の結論だけを借用することとするが、これについても玉城博士は、支敏度の唱えた心無義説は、食を得るための方便であって本心ではなかったといい、また、『世説新語』にいう支敏度の心無義は、『肇論』に紹介される心無義とはいちじるしく性格を異にすることを指摘し、その内容から推して、慧達・吉蔵・安澄の主張する竺法温が、『肇論』のいう心無義の主張者と考えて支障はないと結論しておられる。(28)

この結論に従えば、第三家の心無義批判における吉蔵の評釈は、その思想内容の理解についても、また歴史的な解釈に関しても、学者が顰蹙するようなそれほどひどい破綻を示している訳では毛頭ないのである。

このようにみてくると、僧肇の三家批判に対する吉蔵の評釈というものは、勿論、簡に過ぎ歴史的実証に欠くるところがあったとしても、本筋において僧肇批判の意に副うものであったことは、改めて再評価されて然るべきであろうと

考える。この三家批判を通じて看取される僧肇の主張の特徴は、空とは、ものがそれ自体本質的存在性を持たないが、それ故に同時にそれは必ず不真なるものとして現実に現われている、ということをいう点につきているようである。そこで僧肇は最後に、旧訳の『放光般若』[29]を借りて「不動真際、為諸法立処」といい、これを「真を離れて諸法建立の処があるのではなくて、建立する処がそのまま真である」（非離真立処、立処即真也）（大正蔵四五・一五三上）と敷衍して「不真空論」の結論としている。僧肇におけるかかる般若・空の理解のあり方は、羅什三論学の特質を継承せるものであるが、これを最も中国的な文体において定着せしめたところに僧肇の功績がある。この僧肇における「空即是色」の強調は、そのまま吉蔵三論学の中心主題を形成するものであり、同時にそれはのちの中国仏教思想の展開を方向づけるものであった。

(三)　僧肇における体用相即思想

湯用彤教授は、僧肇の学説を一言でつくすならば体用相即の思想であるといっている。[30]『肇論』の各論には直接「体用」[31]の概念を用いた表現というものはみられないが、たとえば、「物不遷論」に『放光般若経』の「法無㆓去来㆒、無㆓動転㆒」という一句を引いて、

尋夫不動之作、豈釈動以求静、必求静於諸動、必求静於諸動、故雖動而常静、不釈動以求静、故雖静而不離動、然則動静未始異　（大正蔵四五・一五一上）

とある。この「動なりと雖も而も常に静なり」「静なりと雖も動を離れず」という動静一如（動静未始異）の思想は、〈動〉が各色の変動の現象面をさすことばで、〈静〉は不動の本体面をあらわすことばと考えると、まさしく体用論理に基づく思弁であることが知れる。同じく「物不遷論」に、〈静〉と〈往〉という概念を対挙して、

雖静而常往、故往而弗遷、雖往而常静、故静而弗留矣　（大正蔵四五・一五一中）

といって、「物不遷」の主題を示しているのも同様の論理であろう。さらに「般若無知論」には、より明確に、

用即寂、寂即用、用寂体一、同出而異名、更無無用之寂而主於用也　（大正蔵四五・一五四下）

と称している。ここで「用即寂、寂即用」といい、用寂は体一であって、用のない寂で用の主体などというものはない、というのは、まさにその表現においても後世の体用論理と一致している。

ところで、前文の「同出異名」という表現は、『老子』第一章の、

道可道非常道、名可名非常名、無名天地之始、有名万物之母、故常無欲以観其妙、常有欲以観其徼、此両者同出異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門

から採ったものである。ここで僧肇が『老子』の表現を借りて「用即寂」という体用範疇による論理を示しているのをみると、このような思弁の範疇としての体用概念というものは、中国固有の思想と共通な基盤を有する発想であることがうかがわれる。この点について島田虔次氏は、体用概念で最も重要なのは、①体と用を対にして用い並挙することであり、またとくに、②体と用が相関的に用いられることが必要条件であるといって、このような体用概念の確実例は、唐以前の中国固有の文献には全然見られず、主として五・六世紀頃の仏教文献にはじめて明確な形をとってあらわれるといっている。[32] この体用対挙の確実例として同氏の挙げる明確な一例として、たとえば梁武帝（五〇二―五四九在位）の『立神明成仏義』[33]の「沈績注」がある。これは、

無明体上有生有滅、生滅是其異用、無明心義不改

という一段に対して沈績は、

既有其体、便有其用、語用非体、論体非用、用有興廃、体無生滅

と註し、さらに、

将恐見其用異、便謂心随境滅

に対しては、

惑者迷其体用故、不断猜、何者夫体之与用不離不即

と註したものである。すなわち、生滅は無明心の用であって、体としての無明心自体には何の変化もないという本文に対して、体と用を分けて、用には生滅があり体には生滅なしとみるのは惑者が体用に迷うからで、体と用は不離不即の関係にあることを申明したものである。このように体用を並挙し相即的に用いるという体系的な使用例が見られるのは、隋唐以前でいえばほぼ仏教文献に限られているというのが、その趣旨である。しかし、島田氏は別に、

しかしながら、体用の概念は中国ふうな思弁に非常になじみやすいものであり、中国思想はいわば本来的に、あるいは潜在的に、体用思想であったのではないかと思われる。(34)

といって、体用論理が「本来的、潜在的」に中国思想に固有な論理形式であったことを認めている。これについて、たとえば侯外廬氏は、向秀の『荘子注』について論じた中で、『荘子』外篇、天運篇第十四にある、

孔子謂老聃曰、丘治詩・書・礼・楽・易・春秋六経、自以為久矣、孰知其故矣、以奸者七十二君、論先王之道、而明周召之迹、一君無所鉤用、甚矣夫、人之難説也、道之難明邪

老子曰、幸矣、子之不遇治世之君也、夫六経先王之陳迹也、豈其所以迹哉、今子之所言、猶迹也、夫迹、履之所出、而迹豈履哉

という一文に見える〈迹〉と〈所以迹〉という概念の相違に関して、向秀『荘子注』に、

所以迹者真性也、夫任物之真性者、其迹則六経、況今之人事、則以自然為履、六経為迹

とある一節を引き、〈迹〉は後天的（a posteriori）であり、六経という事物制度の客観世界であり、〈所以迹〉は先天的（a priori）であり、自然、すなわち主観が直接体会する物自身、あるいは本体であるといっている[35]。つまり、侯外廬氏によれば、向秀が〈所迹〉と〈所以迹〉を論ずる玄旨は、〈所迹〉は現象界に属して対象的であり、〈所以迹〉は本体界に属し、是の対象の成ずる所以、対象自身の条件、あるいは根拠となるもの、即ち物性であるというのである。ところで、前項で考察した支道林の「即色義」は、この向秀や郭象の『荘子注』における所迹と所以迹の玄学概念的な考察から出発して、「有無」の問題についても「所存・所無」と「所以存、所以無」の問題に分けて、所存・所無という所的・現象的範疇だけで論ずるのではなくて、所以存・所以無という所以的・本体的範疇からしてその意味を明らかにしなければならないとして、その到達した結論が「色不自色」―色即是空と「無不自無」―空即是色の立場であったと解している。そしてこの支道林の立場は、向秀や郭象の玄学的な範囲とは明らかに異なり、これを超越したものであるというのがその趣旨であった[36]。

　侯外廬氏のいうように、『荘子注』の所迹（現象）と所以迹（本体）を区別する思考は、思弁の方法としては画期的な見解であるが、これがこのまま直ちに体用論理の形成へと転換するものではなかった。すなわち、この思考は、『荘子注』においては儒教の聖人である堯・舜は、道家の至人・神人と〈迹〉は異なるが〈所以迹〉は同じであると解する

ことによって、これが儒家思想と道家思想の調和において力説されたものであり、以来さらに広くは仏教と中国思想との同一性の論証にも用いられるようになったのである。(37) いわゆる「本末論争」(38) がそれである。本末論争において具体的なテーマとなったのは、儒・仏・道三教の一致論、あるいは別異論であるが、両者は同一の理論構造、すなわち前述した迹と所以迹の論理に基づいているのである。(39) すなわち〈所迹〉としての儒・仏・道三教は相違していても、〈所以迹〉としての根源的理法は一致するというのがその基本的論理構造である。「迹する所以」を強調するとき三教一致論となり、「迹する所」を強調すれば三教別異論になる。この宗教論争が本末論争と称されるのは、相互に一方を本となし、他方を末とする二教の先後を専ら問題にしたからである。たとえば、北周武帝（五六〇—五七九在位）が儒仏道三教の優劣を論じさせたとき、『二教論』一巻を著わし、三教融合の説に反対し、道教を排撃し、儒教を外教とし、仏教を以て最も優れた教道であると力説した姚の道安は、『二教論』(40) の中で『清浄法行経』を引いて、

仏遣三弟子震旦教化、儒童菩薩彼称孔丘、光浄菩薩彼称顔淵、摩訶迦葉彼称老子

と述べている。すなわち、仏が本で、仏の三弟子がそれぞれ中国で孔子や顔淵、老子に生れかわったとするもので、二教に対する仏教の優位を主張したものである。ここで引かれる『清浄法行経』のような偽経の説に触発されて、逆に道家の側からは老子を本とし釈迦を末とする説も打出されたことは当然である。たとえば、梁の劉勰の『滅惑論』(41) には『三破論』を引いて、

三破論云、有此三破之法、不施中国、本止西域、何言之哉、胡人無悪、剛強無礼、不異禽獣、不信虚無、老子入関、故作形像之教化之、又云、胡人麁獷欲断其悪種、故令男不娶妻女不嫁夫、一国伏法自然滅尽

といっている。この文の主題は、(42) 老子が流沙を渉り、形像の教すなわち像塔を拝する仏教を作ったという点にあり、晋代に作られた『老子化胡経』の趣旨にもとづいて、老子が本で仏はその末であるという道家の対仏教論の典型がここに

見られる。このような非歴史的な宗教論争自体は、はなはだ荒唐無稽であるが、本末論争を通じて展開される仏教思想と荘老思想との根源的な一致、不一致についての探求は、現象とその現象の根源にあるものに関する思考を追求する結果となったことは否めないであろう。たとえば、同じ『滅惑論』に

至道宗極理帰乎一　妙法真境本固無二　（大正蔵五二・五一中）

と述べて、根源的な理趣においては「孔釈の教殊なるも、而も道は契う」[43]と称している。つまり、本質的な〈道〉においては冥契し、始末的な〈教〉において孔・釈の相違があるという。ここでは〈道〉と〈教〉が対置されてあるが、梁武帝の『勅答臣下神滅論』に見える「五経博士明山賓答」[44]には、

雖教有殊途、理還一致

とあり、ここでは〈理〉と〈教〉という概念でもってこれが表わされている。南北朝末の本末論争を通じて、上来述べてきた〈所以迹〉と〈所迹〉という論理形式を代弁するものとして、もっとも典型的な常用句が、この〈理〉と〈教〉という概念である。道安の『二教論』にも、冒頭、東都の逸俊童子の述べる三教一致論の要旨を紹介して、

然三教雖殊、勧善義一、教迹誠異、理会則同　（大正蔵五二・一三六中）

といっている。ここでも、教の迹は異なるが迹する所以の理は同じであるといっているのが注目される。このように理と教の論理は、本末論争と名づけられたように、多分にその発想において流出的・生成的であり、これが直ちに理（所以迹）と教（所迹）の相関という体用範疇の論理形式へ移行するのではなかった。しかし、それは「本来的、潜在的」に体用論理への転換を指向するものであったことは否めない。たとえば、道安は、理と教の相即を説いて、理は一致す

るが教は異なるという三教一致論者の説に反駁して次のようにいっている。すなわち、

教者何也、詮理之謂、理者何也、教之所詮、教若果異、理豈得同、理若必同、教寧得異　（大正蔵五二・一三七中）

というのである。ここで明らかに理と教の相関が説かれていることが知られる。さらに道安は、これを体用概念を用いて説こうとした形跡がある。すなわち同論の「孔老非仏」第七に至って、

験其法則邪正自弁、菩提大道以智度為体、老子之道以虚空為状、体用既懸固難影響、外典無為以息事為義、内経無為無三相之為、名同実異、本不相似、故知借此方之称、翻彼域之宗、寄名談実、何疑之有、准如玆例則、孔老非仏
（大正蔵五二・一三九中）

と断じている。その要旨は、仏の菩提の大道は智度＝般若を体としているが、老子の道は虚空であるというのはなお状＝状態・用であるというのである。したがって、いわんとするところは、三教一致論者の唯一の論拠である根源的な理法（体）において両者は一致しているという説をも敢えて排したものである。しかし厳密には、体と用を並挙して、仏教と道教におけるそれぞれの範疇に属する概念を比較対照するというのではなく、あくまでも老荘でいう体は、仏教でいう用＝状であるに過ぎないというものである。しかしながら、従来の所迹＝教、所以迹＝理という論理形式に、まがりなりにも体用概念を導入しようとした貴重な一例であるとみなすことはできる。前述のように、島田氏が体用論理の確実例としてあげる梁武帝『立神明成仏義』に対する沈績の註解[45]と時代的にそう隔たっていない時期である。つまり、『一教論』における明確な「体用」の表現は、その論理形式において必要な条件を満たすまでには至っていなくても、この頃から仏教の側から体用範疇にもとづく思弁がなされるようになってきた、その時代的影響であるとみることができよう。

ところで、この南北朝末の本末論争を通じて確立された〈理と教〉という範疇が、明確に体用論理へと転換されたの

は実に嘉祥大師吉蔵の教学においてである。たとえば一例として、吉蔵は、とくに語句の解釈や、種々なる問題の論釈をなす場合の基礎的な範疇として「四種釈義」[46]を設定しているが、この四種釈の中の「理教釈義」がそれに相当するものである。理教釈とは、「中は不中を以て義と為す」(『三論玄義』)[47]「俗は不俗の義なり。真は不真の義なり」(『二諦義』)[48]と説くもので、諸法実相は、それ自身では中でもなければ不中でもない無名相の法であるが、衆生のために強いて名相(教)を説き、この名によって無名(理)を悟らしめんとするものであるから、真俗・中(教)と説くのは、不真俗・不中(理)を顕わすためであるというのである。つまり、理教釈とは教によって理を釈すという意味で、名相の言教を以て無名相の理を顕わす釈義である(『二諦義』では「顕道釈」の名で呼ばれている)。これを吉蔵は『二諦義』の巻中で、

次第三就顕道釈義者、明俗是不俗義、真是不真義、真俗不真俗義、真俗不真俗即名義、不真俗真俗即義名、真俗不真俗教理、不真俗真俗理教、斯則名義理教中仮横竪也　(大正蔵四五・九五中)

と定義している。そして、別に巻下に二諦の体を論じて、これを、

今明、即以非真非俗為二諦体、真俗為用、亦名理教、亦名中仮、中仮重名中仮、理教重為理教、亦体用重為体用、故不二為体、二為用　(大正蔵四五・一〇八中)

と述べている。ここで南北朝以来模索してきた〈理教〉の範疇が〈体用〉の範疇に等置されて、その相即が明瞭に示されているのを見る。この理教釈は、次第順序からいえば、「真は俗なり」「俗は真なり」という第二の「因縁釈義」(互相釈義)[49]の次に来るもので、真は独立して真としてあるのではなく、俗に相対し、俗を因縁としてあり、俗もまた真によって俗といわれるのであるから、真は俗、俗は真であると解するのが第二の因縁釈である。つまり、吉蔵のいう因縁釈とは、真俗という用門について相即を示すものであり、理教釈とは、真俗と不真不俗という体と用との相即を示した

ものに他ならないのである。そして、このような相即観の根底にあるものが、三論の二諦説であることはいうまでもない。つまり、「第一義諦の立場からすれば有の有なるべきはなく、世俗諦の立場からすれば無の無なるべきはない。故に無に由るが故に有であり、有に由るが故に無である」(因縁釈)、したがって「有は自有にあらず、無は自無ではないから、不有の有と名づけ、不無の無と名づけるのである」(理教釈)と説いているように、有無相即の約教二諦観を媒介としてはじめてこのことが論理的に可能なのである。換言すれば、三論の中心思想である二諦説の大成を俟って、はじめて南北朝以来本末論争の基本的な理念であった理教という範疇が、体用論理へと転換されることが可能になったのである。そして吉蔵はこの二諦に基づく論理展開の根拠を、遡っては、つねにこれを僧肇に求めているのである。この点についての詳論は第二篇中の「吉蔵二諦義の思想と構造」にゆずるとして、ここで本題にかえると、僧肇の著作に見られる体用思想というものは、じつに中国固有の思想に本来的、潜在的に傾向としてあった体用思想というものを、二諦の論理によってこれを相即し、表白したものに他ならないということである。たとえば、その転換の論理的過程を如実に示したものとして、「不真空論」に、

真諦以明非有、俗諦以明非無、豈以諦二而二於物哉、然則万物果有其所以不有、有其所以不無、有其所以不有、故雖有而非有、有其所以不無、故雖無而非無、雖無而非無無不絶虚、雖有而非有、有者非真有、若有不即真、無不夷跡、然即有無称異、其致一也

(大正蔵四五・一五二中)

といっている。「万物は果して有ならざる所以と、無ならざる所以有り」といって、現象の〈所以迹〉的な根源を追求して、「故に有なりと雖も有に非ず、無なりと雖も無に非ず」とし、よってこれを「無は絶虚(夷跡)に非ず、有は真有(即真)に非ず」と結論している。さらに「有無は称は異なるが、その致れるは一なり」といっているのは、「本末論争」という体用論理の変則的な思弁が、長い試行錯誤の果てに到達した結論と同一のものが、ここに明瞭に提示されているものである。しかも、その大前提となっているのは「真諦は以て非有を明かし、俗諦は以て非無を明かす」という二諦観である。つまり、魏晋玄学を代表する『荘子注』の〈所迹〉と〈所以迹〉的な範疇に基づく思弁が、本末論争

という迂遠な方途をたどりながら、法朗や吉蔵に代表される江南の三論学派に至ってはじめて体用論理に転換されるという、その過程が、僧肇においては、歴史的な時間を短絡して完結した形で提示されているのである。これは侯外廬氏の指摘するように、やはり向・郭の『荘子注』から出発した支道林が、その般若理解の卓越さの故に、「所以存（有）」「所以無」的な考察を経て、「色不ニ自色一」「無不ニ自無一」という有無相即の結論に到達したその延長上にあるものである。いずれにしても、この二諦による有無の相即が前提となって、たとえば、

非離真而立処、立処即真也、然則道遠乎哉、触事而真、聖遠乎哉、体之即神　（大正蔵四五・一五三上）

という一文に見られる「立処即真」とか「触事而真」というような、後世の中国仏教を支配する代表的な思想の表明が至るところに見られるのである。このような僧肇思想に代表される羅什門下における三論理解の正統的な在り方が、南北朝の各種の論諍においても全く生かされることもなく、中断されていたということは、慧達の『肇論疏』序文に見るように、『肇論』そのものの研究が長い間忘れられていたように、長安における三論研究の伝統が、中国仏教史の表層から長期に亙ってその姿を没していたからである。吉蔵一派による江南三論学の成立とは、実にこの長安古三論学の歴史的復興に他ならないのである。湯用形教授の指摘する僧肇の中心思想とみられる体用相即の思想を歴史的に鳥瞰し、僧肇の原思想と比較してみるとき、改めてこのことが確認されるのである。

註

（1）『肇論』の歴史的註釈書として現存蔵経中に収録されているものは次の通りである。

肇論疏三巻　陳、慧達撰、続蔵一・二・乙・二三・四
肇論疏三巻　唐、元康撰、大正蔵四五、続蔵一・二・一・一
注肇論疏六巻　宋、遵式述、続蔵一・二・二・二
肇論新疏三巻　元、文才述、大正蔵四五、続蔵一・二・一・三
肇論新疏遊刃三巻　元、文才述、続蔵一・二・一・三

肇論略注六巻　明、徳清述、続蔵一・二・四

近代の学者による独立した『肇論』研究の著書としては、

肇論研究　塚本善隆編、京都大学人文科学研究所報告、一九五五年九月、法蔵館

Walter Liebenthal: ***Chao lun, The Treatise of Seng-Chao,*** (Second Edition, Hong Kong Univ. Press, 1968)

等があり、その他、僧肇、若しくは『肇論』に関説した論文は極めて多い。

（2）『梁高僧伝』巻第六釈僧肇伝（大正蔵五〇・三六五上—三六六上）

（3）竺道生が『般若無知論』を廬山に持ち帰ったという記事は『高僧伝』にはないが、湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』第十章「鳩摩羅什及其門下」の僧肇伝略の条下に「約在弘始十年（四〇八）夏末、竺道生帰以此論示廬山劉遺民」（三二九頁）とあるを補う。

（4）僧肇と劉遺民との問答の年代について、湯用彤教授は劉問を弘始十一年（四〇九）としているが、桐谷征一「肇論『答劉遺民書』の成立時期について」（『印度学仏教学研究』一五—一、昭和四十一年十二月）では劉問を弘始十二年（四一〇）肇答を弘始十三年（四一一）と推定している。

（5）僧肇の製せる序文で現存のものは、

「維摩詰経序」（『出三蔵記集』巻第八、大正蔵五五・五八上—中）

「長阿含経序」（同、巻第九、大正蔵五五・六三中—下）

「百論序」（同、巻第十一、大正蔵五五・七七中—下）

（6）『涅槃無名論』に関しては湯用彤前掲書の僧肇伝略の下に「但関於此論、頗有疑点」（三三〇頁）とあり、さらに下冊第十六章「竺道生慧観漸悟義」の下に「似非僧肇所作也」（六七〇頁）といって、僧肇真撰を疑っているが、横超慧日「涅槃無名論とその背景」（塚本善隆編『肇論研究』一九〇—一九九頁）によって、僧肇の自撰なることが確認されている。

（7）塚本善隆博士は僧肇の生卒年代に関して『高僧伝』のいう晋義熙十年（四一四）卒はそのままにして、享年の三十一歳は四十一歳の誤写とみて、その生卒年代を（三七四—四一四）と推定しておられるが、論拠のある推論である（『肇論研究』一二〇—一二一頁参照）。

（8）塚本善隆『肇論研究』一五八頁参照。

（9）牧田諦亮「肇論の注疏について」（『肇論研究』二七七頁）参照。

(10) 六家七宗の個々の名称については、吉蔵『中観論疏』巻第二末、同異門第六に、釈道安本無義、琛法師本無義、支道林即色義、温法師心無義について述べた後に「此四師即晋世所立矣、爰至宋大荘厳寺曇済法師著七宗論、還述前四、以為四宗」(大正蔵四二・二九上―中)といい、ついで、于法開識含義、壱法師幻化義、于道邃縁会義とを説いて七宗としている。また、曇済について述べた『梁高僧伝』巻第七曇斌伝にも「時荘厳復有曇済曇宗、並以学業才力、見重一時、済述七宗論」(大正蔵五〇・三七三中)とあり、曇済に『七宗論』の著述がありこれに拠ったことが知れる。この吉蔵を敷衍した安澄『中観論疏記』には、
「言六家者、梁釈宝唱作続法論云、宋釈曇済作六家七宗論、論有六家、分成七宗、一本無宗、二本無異宗、三即色宗、四心無宗、五識含宗、六幻化宗、七縁会宗、今此言六家者、於七宗中、除本無異宗也」(大正蔵六五・九三上)といって、梁宝唱『続法論』が曇済の『七宗論』を『六家七宗論』と称したことから「六家七宗」の名が起こったことを記している。

(11) 『高僧伝』巻第四竺法深伝（大正蔵五〇・三四七下）

(12) 慧達『肇論疏』(続蔵一・二・乙・二三・四・四二九左上)

(13) 安澄『中観論疏記』巻第三末（大正蔵六五・九二下）

(14) 『名僧伝抄』(続蔵一・二・乙・七・一・九左上)

(15) 玉城康四郎『中国仏教思想の形成』第一巻（昭和四十六年七月、東京筑摩書房）一三四頁参照。

(16) 『高僧伝』巻第五竺法汰伝に「東莞人、少与道安同学」(大正蔵五〇・三五四上)とあり、また末尾に「書論本無義、皆行於世」(三五五上)とある。

(17) 慧達『肇論疏』に「解本無者、弥天釈道安法師本無論云、明本無者、称如来興於世、以本無弘教故、方等深経、皆去五陰本無」(続蔵一・二・乙・二三・四・四二九左上)といって道安に『本無論』の著述があったと述べ、元康『肇論疏』には「如安法師立義、以性空為宗、作性空論、什法師立義、以実相為空、作実相論、是謂命宗也」(大正蔵四五・一六二中)とあり、道安に『性空論』の著述があったという。但し、玉城康四郎博士は、この記述を裏付ける目録等の証拠もなく、道安は仏教の思想を一つのテーゼにまとめて理解するような試みはしなかったといって、これが道安自らの主張ではなく外部からの解釈であろうと推定しておられる。玉城、前掲書、一三一頁参照。

(18) 伝記は『梁高僧伝』巻第四（大正蔵五〇・三四八中―三四九下）

(19) 安澄『中観論疏記』巻三末に「述義云、此下破関内即色義、此師意云、細色和合而成麁色、若為空時但空、麁色不空細色、

望細色而麁色、不自色故、又望黒色而是白色、白色不白色、故言即色、空都非無色、若有色定相者、不待因縁応有色法、又麁色有定相者、応不因細色而成、此明仮色不空義也、然康達二師並云破支道林即色義、此言誤矣」（大正蔵六五・九四上）といって、元康・慧達の二師が支道林即色義を破すというは誤りであるといっている。さらに支道林の即色義については『山門玄義』第五巻及び『述義』を引いて「如山門玄義第五巻云、第八支道林著即色遊玄論云、夫色之性色不自色、不自雖色而空、知不自知雖知而寂、彼意明、色心法空名真、一切不無空色心是俗也、述義云、其製即色論云、吾以為即色是空非色滅空、斯言矣、何者、夫色之性不自有色、色不自有、雖色而空、知不自知、雖知恒寂、然尋其意同不真空、正以因縁之色従縁而有非名為空、自有故即不待推尋破壊方空、既言夫色之性不自有色、色不自有雖色而空、然不偏言無自性辺、故知、即同於不真空也」（大正蔵六五・九四上—中）といって、これが「不真空論」と同一の立場であるといっている。

(20) 後世の三論学派の「有無相即」の表現式として、たとえば「初章義」などに見られるパターンとしては「有不自有、名不有有、無不自無、名不無無」（『中観論疏』大正蔵四二・二八上）のように「不有の有」「不無の無」というように「不有に裏付けられた有」という表現をとっている。したがって、この形式に従えば「色不自色」は「非色之色」という表現をとらなければならない。

(21) 梶山雄一「僧肇に於ける中観哲学の形態」（『肇論研究』二〇四頁）参照。

(22) 侯外廬氏主編『中国思想通史』第三巻「第十章仏学与魏晋玄学的合流」四三七—四四四頁参照。

(23) 玉城、前掲書、第四章「支遁と中国思想」一六五—二五八頁参照。

(24) 同、第三章「初期般若の研究批判」第二節「即色義とその批判」一四一頁参照。

(25) 元康『肇論疏』「心無者、破晋朝支慜度心無義也、世説注云、慜度欲過江……（後略）」（大正蔵四五・一七一中）

(26) 支敏度の伝記は『高僧伝』に欠く。巻第四康僧淵伝に「晋成之世、与康法暢支敏度等倶過江、（中略）敏度亦聰哲有誉、著訳経録、今行於世」（大正蔵五〇・三四七上）とある。また『出三蔵記集』巻第二（大正蔵五五・一〇上）に、

合維摩結経五巻 合支謙竺法護竺叔蘭所出維摩三本合為一部

合首楞厳経八巻 合支讖支謙竺法護竺叔蘭所出首楞厳四本合為一部或為五巻

右二部、凡十三巻、晋恵帝時、沙門支敏度所集、其合首楞厳、伝云、亦慜度所集既闕

とあり、維摩と首楞厳の会本を作った人である。その序が現存している。すなわち、

合首楞厳経記、巻第七（大正蔵五五・四九上—中）

合維摩詰経序、巻第八（大正蔵五五・五八中―下）

(27) 安澄『中観論疏記』巻三末「晋竺温為釈法琛法師之弟子」（大正蔵六五・九四中）

(28) 玉城、前掲書、一四八頁参照。

(29) 『放光般若経』巻第二十（大正蔵八・一四〇下）

(30) 湯用彤、前掲書、三三三頁参照。

(31) 「放光般若経』巻第五「衍与空等品」「諸法不動揺故、諸法亦不去、不来、亦無有住処」（大正蔵八・三三下）

(32) 島田虔次「体用の歴史に寄せて」（『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』昭和三十六年）四一六―四三〇頁参照。

(33) 『弘明集』巻第九（大正蔵五二・五四下）

(34) 島田虔次『朱子学と陽明学』（『岩波新書』昭和四十二年）五頁。

(35) 侯外廬氏主篇『中国思想通史』第三巻、第六章、第三節「荘子注的唯心主義理論」二三〇―二四三頁参照。

(36) 同、第三巻、第十章、第二節「玄学氛囲中般若学的興起」四三七頁。なお、玉城、前掲書一六六―一六七頁も併せて参照。

(37) 福永光司『荘子』外篇（『中国古典選』昭和四十一年、朝日新聞社）三一八頁参照。

(38) 本末論争については湯用彤、前掲書、下冊、第十三章「仏教之南統」四六五―四七〇頁に詳しい。

(39) 吉川忠夫「六朝士大夫の精神生活」（岩波講座『世界歴史』五、古代五、昭和四十五年、岩波書店）

(40) 道安『二教論』（『広弘明集』巻第八、大正蔵五二・一四〇上）なお『清浄法行経』は中国撰述の偽経で現蔵経には欠本であるが、唐法琳『破邪論』（大正蔵五二・四七八下）に引用されているところから南北朝から唐代にかけて流行したものと思われ、吉蔵も『三論玄義』（大正蔵四五・二中）にこの説を引いている。

(41) 劉勰『滅惑論』（『弘明集』巻第八、大正蔵五二・五〇下）

(42) 『老子化胡経』（大正蔵五四・一二六六、No・二一三九）本経は西晋王浮の造る所と伝えられる。

(43) 『滅惑論』「一乗敷教、異経同帰、経典由権故、孔釈教殊而道契、解同由妙」（『弘明集』巻第八、大正蔵五二・五一中）

(44) 『勅答臣下神滅論』「五経博士明山賓答」（『弘明集』巻第十、大正蔵五二・六六下）

(45) 註（33）参照。

(46) 四種釈義とは、『三論玄義』（大正蔵四五・一四上）では、(1)依名釈義、(2)理教釈義、(3)互相釈義、(4)無方釈義の四であり、『二諦義』（大正蔵四五・九五上）では、(1)随名釈、(2)因縁釈、(3)顕道釈、(4)無方釈の四である。前者の(2)理教釈、(3)互相釈

が後者の(3)顕道釈、(2)因縁釈に相当する。

(47) 吉蔵『三論玄義』(大正蔵四五・一四上)

(48) 吉蔵『二諦義』(大正蔵四五・九五上)

(49) 『二諦義』の順序に従ったもので、『二諦義』では「第二就因縁釈義者、明俗真義、真俗義」(大正蔵四五・九五上)と説かれる。なお『三論玄義』では「互相釈義」と呼ばれ、第三に位置する(大正蔵四五・一四上—中)。

(50) 吉蔵『二諦義』巻上に二諦教門の大意を明かす総括として、「今対他明二諦是教門、無有可有、無無可無、無有可有、由無故有、無無可無、由有故無、由無故有、有不自有、由有故無、無不自無、不自有有、是無有、不自無無、是有無、無有不有、有無不無、此有無表不有無、故名為教門」(大正蔵四五・八九中)とあり、吉蔵はこれを一家(三論)の初章の言であるといっている。今これを要約したものである。なお初章については『中観論疏』巻二末(大正蔵四二・二八上)参照。

第三節　三論の江南伝播

一　三論江南伝播の史的意義

姚秦の弘始十一年（四〇九）鳩摩羅什による『中論』四巻の翻訳が完成したとき、長安仏教界の統卒者として、亡き道安の遺志を継いで羅什を推戴した僧叡は、完成せる漢訳『中論』に序文を書いてその感激を次のように述べている。

蕩蕩焉、真可謂、坦夷路於沖階、敞玄門於宇内、扇恵風於陳枚、流甘露於枯悴者矣、夫百梁之構興、則鄙茅茨之仄陋、覩斯論之宏曠、則知偏悟之鄙倍、幸哉此区之赤県、忽得移霊鷲以作鎮、険陂之辺情、乃蒙流光之余恵、而今而後談道之賢、始可与論実矣(1)

これは、僧叡「中論序」の一部の抜萃に過ぎないが、当時の長安仏教徒の喜びを余すところなく伝えた名文であると思う。この僧叡序文の「而今而後談道之賢、始可ニ与論一実矣」という一文を註釈した吉蔵はまた、『中論序疏』の中で重ねて僧叡のことばを引いて、

叡師云、自羅什未渡之前、講肆流詠已来、格義迂而乖本、六家偏而不即、中百二論文未及此、又無通鑒、誰与正之、前匠所以輟章遐慨、思決言於弥勒者、良在於此、而今已後中百二論既伝来此土、論道之賢始可与言実矣、故知、斯論定仏法之偏正、判得失之根源也(2)

（大正蔵四二・四下）

と述べている。格義仏教以来の異義紛出して帰する所を知らず、道安（三一四―三八五）をして言を弥勒に決せんとまでいわしめた、混迷せる中国仏教界の思想的指導書として、如何にこの羅什による『中論』伝訳が待望久しいものであったかがうかがえると思う。

しかし、このような感激をもって迎えられた、『中論』をはじめとする竜樹（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva）系のインド大乗仏教論書も、これが広く中国人の知識社会に伝播受容され、研究講説されるようになったのは、遠く時と所とを隔てた、六朝末以降の江南社会においてであったことは、周知の通りである。もとより伝訳の当初においても、羅什門下により、長安を中心として鋭意これが研修されたことは、前節においてすでに見た通りで、曇影『中論疏』の如き成果も見られ、僧肇における思想理解の高さについても、その一端をうかがい知ることができた。また、歴史的真偽の程はこれを明らかにする術もないが、吉蔵がこの曇影の言として伝えるところによれば、この『中論』に註したものは数十家あったといい、また、北涼沮渠蒙遜（四〇一―四三三在位）のころ河西にあって活躍した道朗も、『中論』に序文を製し、註論のもの凡そ七十家を数うと称したという[3]。これは主としてインド、西域における註論の事情をも含めて述べたもので、必ずしも中国伝来当初の中論講究の盛況を示すものではなかろうが、少なくとも、僧叡・曇影、あるいは僧肇をもって代表される、羅什直接の門下中の英才たちによる、いわばサロン的な三論研究は盛んに行なわれていたであろうことは想像に難くない。これがのちに、吉蔵一派によって長安古三論と呼ばれ、関内の旧義旧宗として三論学大成の教義上の根本的依り所となったのである。しばしばいうように、三論教学の集大成を期した吉蔵が、成実学派との拮抗を脱して、三論の教理、教学を明確なものとして打ち建てたのは、一面において、この長安古三論義への復古を意味するものであり、他面それは、羅什・僧肇らの般若空観思想の、江南社会におけるもっとも純粋な形での再興を企図したものであった。ところで、このような長安古三論の思想が、どのような系譜を経て発展展開してきたかを、思想史的な連続の面においてとらえることは必ずしも容易なことではない。羅什から吉蔵に至る三論の学系が、資料の不備等によって、従来必ずしも明確に規定されていない点については、すでに述べた通りである。吉蔵によって代表される江南における般若三論学復興の母胎となった摂山三論学派の発生は、遼東出身の僧朗が、遠く長安における羅什・僧肇の古説を憑して江南摂山に南渡したときに始まるとされるが、この僧朗の南方弘法は、湛然（七一一―七八二）の『法華

玄義釈籤』に、

自宋朝已来、三論相承、其師非一、並稟羅什、但、年代淹久文疏零落、至斉朝已来玄綱殆絶、江南盛弘成実、河北偏尚毘曇、於時高麗朗公、至斉建武来至江南、難成実師　（大正蔵三三・九五一上）

とあるように、斉の建武年間（四九五―四九八）であり、羅什による三論伝訳の時期とはほぼ百年の断絶がある。この百年の空白を歴史的な文脈に定着せしめることは、今日ほとんど不可能なことであり、思想の超時間性を考えれば、長安古三論の思想が、僧朗という一人の名徳を得て斉梁代の江南に突如として開花をみたということも、また思想のもつ特殊性の一面からいえばあり得ることである。しかし、江南盛んに成実を弘め、河北偏えに毘曇を尚んで、斉代以来三論の玄綱ほとんど絶えなんとしていたのが実状であっても、「宋朝以来、三論相承、非二其師一一」と湛然も明証するように、六朝初期の宋代における三論の江南伝播の実績については、これを否定すべくもない。その伝統が、成実の盛行という現象に隠れていたとはいえ、南朝の思想界に底流としてあったからこそ、名徳僧朗の南渡を期にその開花と結実をみたのである。南朝初期の三論研究の動向については、断片的なものながらこれを次章において考察するとして、いまは、直接の羅什門下にして、三論の江南伝教という思想的開拓者となったのは、具体的に誰れであったかについて、若干の考察を加えることとする。

註

（1）　僧叡「中論序」（『出三蔵記集』巻第十一、大正蔵五五・七六下―七七上）

（2）　文中の僧叡の言は「毘摩羅詰提経義疏序」（『出三蔵記集』巻第八、大正蔵五五・五九上）に「雖曰講肆、格義迂而乖本、六家偏而不即性空之宗、（中略）中百二論文未及此、又無通鑒、誰与正之、先匠所以輟章遐慨、思決言於弥勒者、良在此也」とあるを引いたものである。

（3）　吉蔵『中観論疏』巻第一「序疏」「此出注論者、非復一師、影公云凡数十家、河西云凡七十家」（大正蔵四二・五上）

二　慧遠教団と長安古三論

(一)　廬山慧遠と般若思想

三論に限らず、羅什訳諸経論の江南伝播ということになれば、まず、南方における一大仏教の中心地であった廬山慧遠(三三四―四一六)(一説―四一七)[1]の教団があげられよう。慧遠はその多彩な宗教活動によって著名であるが、その教学の基本思想はまた般若学にあった。すなわち慧遠は、二十一歳のときから四十五歳頃までの時期を、般若教学の研鑽にあてた人である。『高僧伝』や『出三蔵記集』の慧遠伝[2]によると、年二十一のとき、江東に渡り范宣とともに隠遁しようとしたが、戦乱のために志を果すことができなかった。たまたま、道安が大行恒山に寺を立てて仏法を弘めていたので、その声誉の高いのを聞いて往って弟子となったが、一面して敬を尽し、真に吾が師なりと思ったのが、道安との最初の出会いである。のちに道安が『般若経』を講ずるを聞いて豁然として悟り、儒道九流は皆糠粃のみと歎じて、弟慧持とともに受業することとなったのである。[3]のち慧遠は、道安とともに南下して襄陽にとどまったが、建元九年(三七三)襄陽が秦将符丕におかされたので、太元三年(三七八)道安と別れ、関中と廬山のそれぞれに住することになったのである。[4]この襄陽にあった十五年間、道安が専ら般若の研鑽に力を致したことは、『出三蔵記集』に載せる道安の「摩訶鉢羅若波羅蜜経抄序」に、

> 昔在漢陰十有五載、講放光経歳常再遍　(大正蔵五五・五二中)

と自ら述懐していることからも明らかである。つまり道安は、襄陽にあった十五年間、毎年必ず二度『放光般若経』を講じたというもので、同様の趣旨が、『高僧伝』の道安伝にも記載されている。[5]当然、慧遠にあっても師に随って襄陽にあった十五年間は同じく般若研究に専念したであろうことは想像に難くない。道安に師事して修業したこの慧遠の

学を評して、『出三蔵記集』の著者は、

無生実相之玄、般若中道之妙、即色空慧之秘、縁門寂観之要、無微不析、無幽不暢　（大正蔵五五・一〇九中）

と述べている。のちに慧遠は廬山で念仏の結社を作り、実践的な仏教の道を歩み、また多数の外来僧を擁して翻訳事業を遂行するなど多くの宗教活動を行なったが、その仏教学の素養は、二十一歳から四十五歳に至るまで、道安とともに研鑽した般若経の思想がその中核をなすものであったといえよう。それ故、羅什が長安において中観系経論の翻訳を開始したとき、慧遠は書簡を送って疑問を質し、羅什がそれに答えた十八条の往復問答、いわゆる『大乗大義章』[6]が現存しているが、その内容は般若経に基づくものであるといって過言ではない。また、弘始七年（四〇五）『大智度論』百巻の訳出が終ったとき、姚興は論を慧遠に送り、書簡を付して序文の作製を請うている[7]のは、慧遠の般若研究の高名なことが、北方長安の仏教界にも聞えていた証拠であろう。また慧遠は、つねに『大智度論』の文句が繁広にして初学者に尋ね難いことを思い、その要旨を抄して二十巻となした[8]。本論は今日散逸して伝わらないが、その序文が『出三蔵記集』巻第十に収録されていて、その一節に、

生塗兆於無始之境、変化搆於倚伏之場、咸生於未有而有、滅於既有而無、推而尽之、則知、有無廻謝於一法、相待而非原、生滅両行於一化、映空而無主、於是乃即之以成観、反鑒以求宗、鑒明則塵累不止、而儀像可覩、観深則悟徹入微、而名実俱玄、将尋其要必先於此、然後非有非無之談、方可得而言、嘗試論之、有而在有者、有於有者也、無而在無者、無於無者也、有有則非有、無無則非無、何以知其然、無性之性謂之法性、法性無性、因縁以之生、生縁無自相、雖有而常無、常無非絶有、猶火伝而不息、夫然則法無異趣、始末淪虚、畢竟同争、有無交帰矣、故遊其奥者、心不待慮、智無所縁、不滅相而寂、不修定而閑、不神遇以斯通焉、識空空之為玄、斯其至也、斯其極也
（大正蔵五五・七五下―七六上）

とあるのなどは、慧遠の般若思想の理解がいかに正統的であるかを示すものである。したがって慧遠は、直接三論の江南伝播に貢献したというのではないが、その般若理解の深さと、関中の羅什門下と密接な関わりを持った人として、一般に、羅什所訳の経論の南方弘法に果した役割はきわめて大きいといえる。さればこそ『高僧伝』の著者は、

葱外妙典、関中勝説、所以来集玆土者、遠之力也　（大正蔵五〇・三六〇上）

と称してその功を賛え、また、梁武帝（五〇二―五四九在位）は、『注解大品序』の中で、

所以竜樹・道安・童寿・慧遠咸以大権応世、或以殆庶救時、莫不伏膺上法如説修行　（大正蔵五五・五四中）

といって、竜樹・道安・羅什・慧遠の四人をあげて、般若理解の主要な系譜とみなしているのである。

(二)　慧遠門下の長安留学僧

廬山慧遠の会下から、長安羅什の下で修学ののち、南方に帰還して弘法した著名な高僧たちの伝が『高僧伝』に記載されている。これらの僧たちは、必ずしも慧遠の要請によって長安へ行ったというのではなかろうが、慧遠と道安、乃至羅什の関係を考えるとき、そこには慧遠による積極的な慫慂のあったことも事実であろう。かくて多くの廬山門下の俊秀たちが長安に遊び、ふたたび南方に帰ったとき彼らは勝れた長安羅什教学の弘宣者となったことは否めないであろう。ただ、羅什による三論の訳出は、その翻訳事業全体からみれば比較的後期に属し、これら留学僧たちはその訳出を俟たずして南帰したものもあり、長安における三論研究の洗礼を十分に受けることがなかったために、厳密には、三論江南伝播の尖兵として挙げることを躊躇せざるを得ないが、仮りに積極的な三論研究者ではなくても、のちに三論が江南にもたらされたとき、その受容に際して指導的な役割を果したのは、これら長安留学僧、乃至はその門下生たちではなかったかと考えられる。それがのちに江南における三論学復興の底辺を形成するに至るのである。『高僧伝』中に

このような南方出身留学僧の著名な人々を求めると、道生・慧観・慧厳・慧叡・慧安・道温等があり、また、廬山におったか否かは不明であるが、同じく南方出身僧で、羅什に学び、のち南方に弘法した人として、僧弼・僧苞・曇無成等をあげることができる。

(A) **道生**[9]（—四三四）は、廬山に七年間幽棲し、のちに慧叡・慧観・慧厳らとともに長安に行き、羅什に師事した。羅什門下では最も重んぜられた一人であり、『高僧伝』の慧観伝によれば、慧観・道融・僧肇とともに高く評価され[10]、羅什門下の多くの学徒に尊敬された[11]。弘始十年（四〇八）南帰する際、僧肇の『般若無知論』を廬山に持ち帰り、隠士劉遺民と慧遠に示し、これが端緒となって、劉遺民と僧肇の間に書簡による往復のあったことはすでに見たところである[12]。翌年都に還って青園寺に住し、のち呉の虎丘山に行き、さらに廬山に入って、元嘉十一年（四三四）『涅槃経』を講じつつ歿した。

道生を有名にしたのは頓悟成仏、一闡提成仏の思想であるが、湯用彤教授は道生学説の根本は二つあって、その一つは「般若掃相義」であり、一つは「涅槃心性義」であるといっている[13]。現存しないが、『二諦論』『法身無色論』等の著述が伝えられていることからも[14]、かつては日本南都の伝承において三論列祖の一人に数えられたのである[15]。吉蔵の心証においては自派の学系からは明らかに除外されており、羅什・僧肇長安古三論の直接的な継承者とはみなされていないが、「頓悟義」などのその学説は、吉蔵著述の多くに引用されており[16]、後述するように、むしろ般若思想と涅槃思想の融即という吉蔵教学の特色は、その淵源を道生に求めることができるといってもいいであろう。

道生の思想形成の根柢に長安般若三論学の影響がみられる点については、たとえば『高僧伝』の著者が、

生既潜思日久、徹悟言外、迺喟然歎曰、夫象以尽意、得意則象忘、言以詮理、入理則言息（大正蔵五〇・三六六下）

と伝えているのをみても知れよう。「象は以て意を尽すといえども意を得ば則ち象を忘じ」（得意忘象）「言は以て理を詮わすといえども理に入れば則ち言息む」（入理言息）という境地は、無得正観の立場である。少なくとも慧皎はこのように道生を理解していたのである。また「勝鬘経序」を著わした法慈法師は、その序文の中で道生の弟子竺道攸に言

及して、

時竺道生義学弟子竺道攸者、少習玄宗、偏蒙旨訓、後侍従入廬山、温古伝覆、可謂助鳳耀徳者也、法師至元嘉十一年、於講座之上遷神異世、道攸慕深、情慟有若天墜　（大正蔵五五・六七中）

と述べている。「鳳を助け、徳を耀かす者」とまで称され、道生が講座上で歿したとき、「情慟すること天の墜ちたるが如く」深く慕っていた義学の弟子道攸が、少くして道生から「玄宗を習い、偏に旨訓を蒙けた」というのである。[17]「玄宗」とは具体的に何を指すのか。国訳者は「中論・百論・智度論等を指す」と註記しているが、それは総じて、般若中観思想の別称である。[18]道攸は、『高僧伝』には巻第七に道猷として録されている。[19]そしておそらくこの道攸の弟子と思われる二人が同伝に付載されている。その中の北多宝寺慧整は特に三論を善くし、学者に宗とされたと伝えられ、長楽寺の覚世は『大品』と『涅槃経』を善くして「不空仮名義」を立てたという。[20]これは、後述するように、のちに周顒『三宗論』の素材となったものである。このように、道生自身の思想や悟りの境地からのみ類推されることではなく、具体的な史実からしても、道生における般若三論学の江南伝教という歴史的な役割を指摘できるのである。

(B)　**慧観・慧厳**[21]（三六三―四四三）の二人は謝霊雲とともに曇無讖訳『涅槃経』四十巻（北本）を再治して、三十六巻本（南本）を編集した功労者で、その意味では、南朝涅槃学派に属する人々であるが、やはり羅什の入関とともに長安に学び、重用された。ことに慧観は「精難則観肇第一」と僧肇と並び称され、『法華宗要』を著わして羅什から、

善男子、所論甚快、君小却当南遊江漢之間、善以弘通為務　（大正蔵五〇・三六八中）

と、南方弘法の使命を申し渡されている。のち、京師に帰って、慧観は道場寺に、慧厳は東安寺にそれぞれ住した。慧観はのちに『弁宗論』その他の著述を残し、慧厳は、その表題から推して中観思想をあらわすものと思われる『無生滅論』や『老子略注』等の著作を著わしている。また、慧観の弟子に法業があり、『大小品』及び『雑心』を善くし、慧

厳には法智があって『成実』と『大小品』を善くしたと伝えられ、ともにその伝に附載されているのは[22]、慧観、慧厳によって受業したものであろうか。

(C) **道温**[23]（三九七―四六五）は年十六で廬山に入り慧遠に受学し、のち長安に遊んで羅什に師事した。宋の元嘉中（四二四―四五三）に還り、襄陽檀溪寺に止まり、のち孝建の初め（四五四）勅によって京師中興寺に住した[24]。得業の弟子かどうか不明であるが、時に中興寺に僧慶がおり、三論を善くし時の学者に宗とされたと伝えられている。

(D) その他、廬山の慧遠門下であったかどうか不明であるが、南方の出身者で長安に遊学し、羅什に師事重用されたのち南方に弘法した人々に、彭城寺に住した僧弼（三六五―四四二）[25]、祇洹寺に住した僧苞[26]、淮南中寺に住した曇無成等[27]がある。とくに曇無成は『涅槃経』と『大品般若』を常に交互に講説し、業を受くるもの二百余人あり、玄学者の顔延之、何尚之と実相を論じ、『実相論』を著わしたと伝えられる[28]。やはり、羅什教学の南方弘宣者の一人であったとみるべきであろう。

慧遠をはじめ、その門下の僧たちで羅什に受学し南帰した人々は、必ずしも忠実な三論の弘法者ではなかったが、さらにその門下や有縁の人々から般若思想の研究者を輩出するなど、南地における般若三論学研究の土壌を耕やした人々であったといえるであろう。

註

（1）『高僧伝』巻第六釈慧遠伝（大正蔵五〇・三五七下―三六一中）には「晋義熙十二年八月初動散（中略）春秋八十三矣」（三六一上―中）とあり、宋謝霊雲「廬山慧遠師誄」（『広弘明集』巻第二三、大正蔵五二・二六七上）には「春秋八十有四、義熙十三年秋八月六日薨」とある。

（2）『高僧伝』前註、『出三蔵記集』巻第十五慧遠法師伝（大正蔵五五・一〇九中―一一〇下）

（3）『高僧伝』巻第七釈慧遠伝「年二十一欲渡江東、就范宣子共契嘉遁、値石虎已死中原寇乱南路阻塞、志不獲従、時沙門釈道安立寺於太行恒山弘賛像法、声甚著聞、遠遂往帰之、一面尽敬、以為真吾師也、後聞安講波若経、豁然而悟、乃歎曰、儒道九流皆糠粃耳、便与弟慧持、投簪落彩、委命受業」（大正蔵五〇・三五七下―三五八上）

（4）同、「後随安公、南遊樊河、偽秦建元九年、秦将符丕寇斥襄陽」（大正蔵五〇・三五八上）『出三蔵記集』巻第十五「後随安公南遊樊河、晋太元之初、襄陽失守、安公入関、遠乃遷于尋陽、葺宇廬岳」（大正蔵五五・一〇九中）

(5)『高僧伝』巻第五釈道安伝「安在樊沔十五載、毎歳常再講放光波若、未嘗廃闕」（大正蔵五〇・三五二下）
(6)『大乗大義章』三巻（別名『鳩摩羅什法師大義』大正蔵No・一八五六、四五・一二二中—一四三中）
(7)『高僧伝』巻第六釈慧遠伝「釈論新出、興送論并遺書曰、大智論新訳訖、此既竜樹所作、又是方等旨帰、宜為一序以申作者之意、然此諸道士、咸相推謝無敢動手、法師可為作序以貽後之学者」（大正蔵五〇・三六〇上）
(8)同、「遠常謂、大智論文句、繁広初学難尋、乃抄其要文、撰為二十巻、序致淵雅使夫学者息過半之功矣」（大正蔵五〇・三六〇中）
(9)道生の伝記については『高僧伝』巻第七竺道生伝（大正蔵五〇・三六六中—三六七上）、『出三蔵記集』巻第十五道生法師伝第四（大正蔵五五・一一〇下—一一一中）、慧琳「竺道生法師誄」（『広弘明集』巻第二三、大正蔵五二・二六五下—二六六中）『宋書』巻第九七道生伝があり、いずれも元嘉十一年（四三四）卒とあり、生年は不詳である。
(10)『高僧伝』巻第七慧観伝「時人称之曰、通情則生融上首、精難則観肇第一」（大正蔵五〇・三六八中）
(11)『続高僧伝』巻第五僧旻伝に「昔竺道生入長安、姚興於逍遥園見之、使難道融義、往復百翻、言無不切、衆皆覩其風神、服其英秀」（大正蔵五〇・四六二上）とあるを参照。
(12)本章第二節三「僧肇」、註（3）（4）参照。
(13)湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、「竺道生在仏学上地位」六二九頁参照。
(14)『高僧伝』巻第六竺道生伝「又著二諦論、仏性当有論、法身無色論、仏無浄土論、応有縁論等」（大正蔵五〇・三六六下）。なお道生の著述について、湯用彤教授は「維摩経義疏、妙法蓮華経疏上下二巻、泥洹経義疏、小品経義疏、善不受報義、頓悟成仏義、二諦論、仏性当有論、法身無色論、仏無浄土論、応有縁論、涅槃三十六問、釈八住初心欲取泥洹義、弁仏性義、竺道生答王問一首、十四科元賛義記」の十六をあげている（湯用彤、前掲書、六二二—六二四頁）。
(15)第一章　一「学系に関する従来の学説」の条参照。
(16)吉蔵『二諦義』巻下に「又同大頓悟義、此是竺道生所弁、彼云、果報是変謝之場、生死是大夢之境、従生死至金剛心、皆是夢、金剛後心、豁然大悟、無復所見也」（大正蔵四五・一一一中）とあるなど、その一例である。
(17)林屋友次郎訳『出三蔵記集』（『国訳一切経』和漢撰述69「史伝部」一、二六三頁、註〔四〕）参照。
(18)玄宗が一般に般若を指すことは、たとえば元康『肇論疏』に「論文自云、性空者諸法実相也、見法実相故為正観、若其異者、便為邪観、安法師作性空論、什法師作実相論、皆究尽玄宗」（大正蔵四五・一六二下）とあるなど参照。

(19)『高僧伝』巻第七釈道猷伝「呉人、初為生公弟子、随師之廬山、師亡後隠臨川郡山、乃見新出勝鬘経、披巻而歎曰、先師昔義闇与経同、但歳不待人、経集義後、良可悲哉、因注勝鬘、以翌宣遺訓、凡有五巻、（中略）後有予州沙門道慈、善維摩法華、祖述猷義刪其所注勝鬘経、以為両巻、今行於世（後略）」（大正蔵五〇・三七四下）とあって、道猷が道生の弟子で道生の死後臨川に隠れ、のちに新出の『勝鬘経』を見て、註釈五巻を作ったこと、またのちに予州の沙門道慈が道猷の義を祖述して、その『勝鬘経注』を刪して二巻と為したと伝えている。この道慈とは、本文中に引用した「勝鬘経序」を著わした慈法師のことで、同序に続いて「於是奉訣墳壟遂遁臨川三十許載、経出之後、披尋反覆既悟深旨、仰而歎曰、先師昔義闇与経会、但歳不待人経襲義後、昔明匠在世剖析幽賾者、豈不使異経同文解無余向者哉、輒敢解釈兼翼宣遺訓、故作注解、凡有五巻（中略）今聊撮其要解、撰為二巻、庶使後賢共見其旨焉」（大正蔵五五・六七中—下）とある内容と一致する。したがって『高僧伝』の道猷は『出三蔵記集』の道攸であり、「勝鬘経序」の作者慈法師は道慈である。また先の引用文の道攸（道猷）伝の末に「後有予州沙門道慈、善維摩法華、祖述猷義、刪其所注勝鬘、以為両巻、今行於世」とあるを参照。

(20) 同、「時北多宝慧整長楽覚世、並斉名比徳、整特精三論、為学者所宗、世善於大品及涅槃経、立不空仮名義」（大正蔵五〇・三七四下）なお「不空仮名義」については、本論第三章第三節二「不空仮名」の項参照。

(21)『高僧伝』巻第七釈慧観伝（大正蔵五〇・三六八中—下）、同、釈慧厳伝（大正蔵五〇・三六七中—三六八上）

(22) 同、慧観伝に「著弁宗論、論頓悟漸悟義、及十喩序、賛諸経序等、皆伝於世、時道場寺、（中略）又有法業、善大小品及雑心」（大正蔵五〇・三六八中）とあり、同、慧厳伝に「厳後著無生滅論及老子略注等、（中略）厳弟子法智、（中略）善成実及大小品」（大正蔵五〇・三六八上—中）とあるを参照。

(23) 同、釈道温伝（大正蔵五〇・三七二中—三七三上）

(24) 同、「時中興寺復有僧慶慧定僧嵩、並以義学顕誉、慶善三論、為時学所宗」（大正蔵五〇・三七三上）

(25) 同、巻第七釈僧弼伝（大正蔵五〇・三六九上—中）

(26) 同、巻第七釈僧苞伝（大正蔵五〇・三六九中—下）

(27) 同、巻第七釈曇無成伝（大正蔵五〇・三七〇上—中）

(28) 同、「成廼憩於淮南中寺、涅槃大品常更互講説、受業二百余人、与顔延之何尚之共論実相、往復弥晨、成廼著実相論、又著明漸論」（大正蔵五〇・三七〇中）

三　僧叡の江南弘法

同じ廬山の慧遠門下で、入関して羅什に従い、のち京師の烏衣寺に止住した釈慧叡の伝が、『高僧伝』巻第七[1]に記載されている。それによると慧叡は冀州の人で、少くして出家し、常に遊方して学び、蜀の西へ行ったとき人にはかられて牧羊にしたがったが、商人で信敬するものがあり救われ、さらに遊歴して南天竺にまで至った。ために音訳、詁訓、殊方、異義暁めざるはなかった。のち還って廬山に憩い、俄かに入関し羅什に従って諮禀した。のち京師にゆき烏衣寺に止まり講説した。宋大将軍彭城王義康が請うて師となし、入寺して戒を受けた。のちに王に貂裘を贈られたが慧叡は着用しなかった。また謝霊雲の諮問に応じて『十四音訓叙』を著わし、梵漢を条列し了然たらしめ、文字に拠るところあらしめた。宋元嘉（四二四—四五三）中に八十五歳で歿した、というのがその主な略歴である。

この慧叡が、実は羅什門下の長老として長安仏教界の指導的地位にあった僧叡と同一人物であるという説がある。この説は古くは宋志磐の『仏祖統紀』[2]が東林十八賢伝を叙する中に『高僧伝』の記す慧叡の伝を僧叡の伝として録したことからはじまり、近代に入って伊藤義賢博士[3]は、『仏祖統記』が僧叡と慧叡とを同一人としていることを指摘して、『高僧伝』のように別人とすることの非を唱えた。これに対して境野黄洋博士[4]は、『高僧伝』の説を支持し、僧叡と慧叡とでは出身地や卒年を異にし、行蹟にも類似がみられないので、『仏祖統紀』がこの両者の伝を混じて一人の伝を立てたのは、はなはだしい誤謬であるとした。さらに布施浩岳博士[5]も、『仏祖統紀』の僧叡伝は『高僧伝』の慧叡の抄出に過ぎないこと、さらに『出三蔵記集』によっても、道生伝に、道生が、慧叡・慧厳・慧観とともに長安に赴いたとあることから、慧叡の長安入りは四〇三年以降であるに対して、僧叡はすでに四〇一年羅什に面接して禅法を諮受していることから、僧祐と慧皎の見解は一致し、慧叡と僧叡は別人であると主張した。このような学界の論争に対して、横超慧日博士は、『高僧伝』自体に根本的な検討を加え、精緻な論証によって「僧叡と慧叡は同人なり」[6]という決定的な論文を発表された。同博士の結論を要約すると、

(1) 長安僧叡と建康慧叡とは、生地の魏郡長楽と冀州とは別処ではない。行年の六十七と八十五は、僧叡が長安の騒乱を逃れて南地へ行ったのが六十七歳と考えられ、結局同一人で、宋の元嘉十三年（四三六）八十五歳で建康に卒した。

(2) 「大品経序」の作者長安の僧叡と建康で作られた『喩疑論』の作者慧叡は、ともに道安を亡師と呼び、羅什を鳩摩羅法師、究摩羅法師と呼んで、他に例を見ず、思想内容にも共通の特色を有している。

(3) 僧叡は前秦のとき道安に師事して翻訳に参与し、前秦の覆滅に際して廬山に難を避けたものと想像され、羅什入関とともに長安に往ったが、道生らと同時に往ったのではない。

(4) 僧叡は後秦の滅後、南方建康へ来って、始興寺、祇洹寺、烏衣寺に住し、宋では慧叡と呼ばれた。『十四音訓叙』を著わすなど、音訳、詁訓に通暁していたのは両秦の翻訳に参与した知識による。南天竺遊方は疑わしい。

(5) 『高僧伝』が僧叡と道安との師弟関係や、慧叡に『喩疑論』の著作のあることなどを伝えていないのは、慧皎が『出三蔵記集』の記事を見落したからである。そのために長安の僧叡と建康の慧叡を別人とみたのは早合点で、このことは同じ頃、祇洹寺で三論を善くした僧叡がいたと、同じ『高僧伝』が伝えている点にもうかがわれる。(7)

以上の点から同博士は、僧叡と慧叡は同一人物であることを確信しておられる。十分に説得力のある論証である。おそらくこの横超論文をふまえてのことと思われるが、**R.H. Robinson** 教授は、僧叡、慧叡の同異問題には全くふれず、慧叡は僧叡の南方における名前であるとして次のように述べている。

> 四一八年、六十七歳のとき、彼は南の建康（Chien-k'ang）に移って烏衣寺（Wu-i-ssŭ）に居を定め、そこで諸々の経典の講義をした。宋（Sung）の有力な役人であった彭城（P'eng-ch'eng）王が彼の弟子となった。この王との交際において、今日慧叡（Hui-jui）という〝南での〟名で知られる僧叡（Seng-jui）は、多くの誘惑をものともせず、律に対して厳格な一意専心を示したのであった。有名な在俗信者である謝霊雲（Hsieh Ling-yün）の要請で、彼はサンスクリットの音声学に関する論文を書いた。彼は阿弥陀の浄土に生まれることを信じ、深く期待しながら四三六年に入寂したのである。(8)

ここで述べられている内容は、前述した『高僧伝』の慧叡伝と全く一致するものであり、Robinson 教授は、明らかに「慧叡という〝南での〟名前で知られる僧叡は」といって、両者を同一人物として扱っている。僧叡を三論学派の源流を代表する一人として重んじていた吉蔵は、この問題については何ら言及する所はなく、『中観論疏』の中で『喩疑論』を引いてはいるが、僧叡「中論序」の引用例と同じく、単に叡師の『喩疑論』と称しており、積極的な証拠とはならない。しかし吉蔵は通常僧叡を叡師と称する場合が多く、しかも僧叡を引用する場合、必ず自説の援用として用いるなど、文脈からみても、また引用される『喩疑論』の内容が、思想的に見ても僧叡の他の著述と共通しており、僧叡の『喩疑論』として引いたものと思われ、別人であるという問題意識はさらになかったのではないかと思う。[9]

いずれにせよ、横超説によって僧叡と慧叡とを同一人とみなすと、慧遠門下の南方弘法という一般論とは質的に異なった、きわめて鋭角的な三論の江南伝播に関する軌跡を見出すことができる。すなわち、前述の横超博士が積極的な傍証として引用するように、『高僧伝』自身も、当時建康の祇洹寺に僧叡なるものがあって三論を善くしたと伝えているからである。すなわち、宋京師祇洹寺釈慧義伝の末に、

義迺移止烏衣、与慧叡同住、宋元嘉二十一年終於烏衣寺、春秋七十三矣、(中略)、後祇洹寺又有釈僧叡、善三論、為宋文所重

(大正蔵五〇・三六八下—三六九上)

とある。三論を善くした祇洹寺の僧叡とは、『中論』『十二門論』『大智度論』に序文を書き、「中論序」に四論の要旨を統括した長安の僧叡であることは疑いない。僧叡は『高僧伝』の著者自身がいうように南渡していたのである。それ故横超博士は、祇洹寺の三論学者僧叡は、当時の風習として烏衣寺から移住したもので、同文に見える烏衣寺の僧叡と同一人物であるとして、積極的に僧叡、慧叡同一人説を立て、これが長安僧叡に他ならないと結論したのである。

祇洹寺は宋の永初元年(四二〇)慧義(三七二—四四四)を開山として范泰の建てた寺で、のちには西域の名僧も多数来ってとどまり、経典を伝訳し、禅法を訓授するなど、京師における義学の一大中心であった。[10] 前項で見た長安留学僧の僧苞も南帰したのちこの寺に住したが、『高僧伝』の僧苞伝に、

後東下京師、正値祇洹寺発講、法徒雲聚士庶駢席、(中略)時王弘范泰聞苞論義、歎其才思、請与交言、仍屈住祇洹寺、開講衆経、法化相続　(大正蔵五〇・三六九中)

とあり、「法徒雲聚、士庶駢席」と、その盛んなる有様を述べている。同じく『高僧伝』巻第三には『雑阿毘曇心論』の訳者僧伽跋摩(Saṅghavarman 衆鎧)の伝を録して、

祇洹慧義擅歩京邑、謂為矯異、執志不同、親与跋摩拒論翻覆、跋摩標宗顕法理證明允、既徳有所帰、義遂廻剛靡然推服、令弟子慧基等服膺供事、僧尼受者数百許人　(大正蔵五〇・三四二中)

と伝えている。これによってみるに、僧伽跋摩のような外来僧を迎えて、祇洹寺においては、慧義やその弟子の慧基を中心に阿毘達磨研究が盛行したことが知れる。范泰がこの風潮を憂え、「道生、慧観二法師に与うるの書」が『弘明集』に収録されているが、そこで范泰は、

外国風俗還自不同、提婆始来、義観之徒莫不沐浴鑚仰、此蓋小乗法耳、便謂理之所極、謂無生方等之経皆是魔書、提婆末後説経、乃不登高座、法顕後至泥洹始唱、便謂常住之言衆理之最、般若宗極皆出其下、以之推之、便是無主於内、有聞輒変、譬之於射、後破奪先、則知外国之律非定法也　(大正蔵五二・七八中)

と述べている。東晋末に僧伽提婆(Saṅghadeva 衆天)が廬山で『阿毘曇心論』等を伝訳して以来、慧義や慧観らが小乗の毘曇を理の極まる所と鑚仰し、無生方等経(大乗般若経)を魔書と称し、法顕が『泥洹経』を始めて唱えて以来、涅槃常住の教を衆理の最たるものと思い、般若の宗極は皆その下に出ずるものと謂った、というのである。以て慧義や慧観に代表される毘曇学や涅槃学の盛行に比して、般若学の退潮を憂うる在俗玄学者の心情を読みとることができよう。

慧義は范泰の卒後（四二八）[11]祇洹寺から烏衣寺に移ったが、これを機に烏衣寺に住した僧叡が、祇洹寺に移ったのではなかろうか。慧義と范泰あるいはその子弟との確執がこのことを示唆している。[12]『高僧伝』の著者は、慧義が烏衣寺において、「慧叡と同住」といい、「後に祇洹寺に又釈僧叡有り」と記録しているが、横超博士はこの「後に」ということばを、慧義の歿後（四四四）以降と考える必要はなく、僧叡（三五二―四三六）[13]の生存中のできごとであったと解して、同一人説を主張された訳であるが、祇洹寺で三論を弘宣して、宋の文帝（四二四―四五三）に重んぜられたという記録からしても、晩年の一時期、少なくとも数年間は、僧叡が祇洹寺に住して弘法活動を行なったとみるべきであろう。

いずれせよ、ようやく南地において涅槃や、毘曇、成実の研究が盛んとなるにつれて、范泰の指摘するように、般若三論学の研究が今一つ盛り上がりをみなかったときに、羅什から親しく教えを受け、三論乃至四論にきわめて造詣の深かった僧叡が、建康義学の中枢においてこれを宣揚したということは、のちに次代の斉のときに至って、周顒や智琳に代表されるような在俗の玄学者や篤志な三論研究者によって、その復興が企図され、やがて僧朗を迎えて摂山に三論学派の成立をみるまでに至る、その礎石となったという意味で、貴重な伝教であったといえよう。

註

（1）『高僧伝』巻第七釈慧叡伝（大正蔵五〇・三六七上―中）
（2）志磐『仏祖統紀』巻第二六（大正蔵四九・三六六中―下）
（3）伊藤義賢『支那仏教正史』大正十二年、第二篇第十一章「什公門下の仏典研究」三三四頁。
（4）境野黄洋『支那仏教精史』昭和十年、第二篇第一章「鳩摩羅什の系統」四一五頁。
（5）布施浩岳「初期涅槃宗に関する研究」（『仏教研究』第三巻第二号、昭和十四年五月。）
（6）横超慧日「僧叡と慧叡は同人なり」（『東方学報』東京第十三冊ノ二、昭和十七年七月）のち『中国仏教の研究』第二（昭和四十六年六月、京都法蔵館）に収録。
（7）横超、前掲書、一四二―一四三頁。
（8）Richard H. Robinson: *Early Madhyamika in India and China*, (Madison, Milwakee and London 1967), Chap. V. "Seng-jui", p.116.

(9) 吉蔵『中観論疏』巻第一末に「睿師作喩疑論云、前五百年得道者多、不得道者少、無相是非、故名正法、後五百年不得道多、得道者少、但相是非、執競盈路、故名像法（此釈従人以分像正也）」（大正蔵四二・一八中）と『喩疑論』を引いている。吉蔵は此の釈は「人に従って像正を分つ」と評しているが、正・像・末の観念は僧叡の特色で『大智釈論序』に「是以馬鳴起於正法之余、竜樹生於像法之末、正余易弘、故直振其遺風、瑩払而已、像末多端、故乃寄跡凡夫示悟物以漸」（『出三蔵記集』巻第十、大正蔵五五・七四下）とあるのに共通している。また僧叡をつねに睿師と引く例は、たとえば『中観論疏』巻第一本に僧叡「中論序」を引いて、「睿師序云、其実既宣、其言既明、於菩薩之行、道場之照、朗然懸解矣」（大正蔵四二・九中）とあるなど、共通しているところから、前記の『喩疑論』についても僧叡のものとして引いたと思われる。

(10)『高僧伝』巻第七釈慧義伝「宋永初元年、車騎范泰立祇洹寺、以義徳為物宗、固請経始、義以泰清信之至、因為指授儀則、時人以義方身子泰比須達、故祇洹之称厥号存焉、後西域名僧多投止此寺、或伝訳経典、或訓受禅法」（大正蔵五〇・三六八下）

(11) 范泰の伝は『宋書』六十、『南史』三三参照。

(12)『高僧伝』巻第七慧義伝に「及泰薨、第三子晏謂義、昔承厥父之険、説求園地、追以為憾、遂奪而不与、義秉泰遺疏、紛糺紜紜、彰於視聴、義迺移止烏衣」（大正蔵五〇・三六八下）とあるを参照。

(13) 僧叡が羅什入関の年（四〇一）知命（五〇歳）であった「末法中興将始於此乎、予既知命遂比真化」という「大品経序」（『出三蔵記集』巻第八、大正蔵五五・五三上）の文から逆算して、生年を三五二年とすると、南方で慧叡が宋の元嘉中行年八十五歳で卒したという『高僧伝』のいう、その卒年は元嘉十年（四三六）になる。

四　僧導――三論成実併習の先駆

(一) 僧導の経歴と江西伝教

『高僧伝』では、僧叡は義熙十四年（四一八）六十七歳で長安に歿したことになっているが、前述のようにこの頃建康に南渡したとすれば、それは義熙十三年（四一七）後秦の滅亡した直後である。すなわち、後秦は義熙十二年（四一六）

姚興（三九三—四一六在位）が死し、その子姚泓（四一六—四一七在位）が即位したが、当時後秦は匈奴の赫連勃勃（四〇七—四二五在位）の侵寇を受け、国政はすでに急速に衰運していた。この機会に北伐の軍を起したのが東晋の将軍劉裕である。劉裕は義熙十三年（四一七）八月長安を占領し、姚泓は亡んで、ここに後秦は全く消滅するに至ったのである。劉裕はこの長安北伐により東晋の安帝によって宋王に封ぜられたが、翌十四年（四一八）十二月安帝死して恭帝が立ち、さらに四二〇年にはこの恭帝の禅譲を受けて宋朝を建国した。これが劉宋の武帝（四二〇—四二二在位）である。劉裕は将軍としては奉仏の東晋朝廷を補佐し、自ら皇帝の位についたのちも仏教を保護し奉仏の王であったから、劉裕の北伐自体は長安の羅什門下にとって壊滅的な打撃とはならなかったであろうが、劉裕は長安占拠の直後に遠征中の後事を託していた劉穆之の訃報に接し、急ぎ建康に帰ったのである。当時甘粛北部には匈奴と称せられる沮渠蒙遜（四〇一—四三三在位）がおり、狭西の北部には前述の赫連勃勃、さらに山西直隷には鮮卑の拓抜部族が北魏を建国して長安を窺っていた。たまたま、劉裕が建康に帰っていた間、長安に駐留していた劉裕の子義真を補佐する軍将の間に内訌が起こり、その隙に乗じて赫連勃勃は長安を攻め、晋軍は大敗し、義真は僅かに身を以て逃れ、長安は忽ち異族の手に奪取されたのである。[1]

同じ匈奴でも、曇無讖の『涅槃経』伝訳を支持し、崇仏の志厚かった北涼の沮渠蒙遜とは違って、赫連勃勃は仏教を迫害した王として著名である。唐道世『法苑珠林』巻第九十八には、

自仏法東流已来、震旦已三度為諸悪王、廃損仏法、第一赫連勃勃、号為夏国、被破長安遇僧皆殺
（大正蔵五三・一〇一二下）

と述べて、この王の長安仏教徒の迫害をもって中国史における破仏の第一とみなしているのである。すでに盟主羅什もなく、外護者の後秦も滅び、相つぐ政情不安に加えてこの匈奴の迫害が決定的な要因となって、長安の羅什門下は一挙に四散したと考えられる。僧叡をはじめ羅什門下の主だった僧たちが、あるいは郷里に、あるいは南下して江南へと渡ったのは、赫連の長安占拠による迫害の前後であり、義熙十四年（四一八）はまさにそのような恐怖と動乱の渦中にあ

った年である。

この羅什門徒の長安脱出に際し、劉裕の子義真を奉じ、弟子数百人を率いて南渡したのが、同じ羅什門下の長老として僧叡にも師事したことのある僧導であった。塚本善隆博士は、一子義真を通じての劉裕（宋武帝）との関係から、僧導をもって羅什系長安仏教の南方移植という大事業における最大の功労者であるとみなしておられる。(2)そこでしばらく、『高僧伝』巻第七釈僧導伝(3)によって、この間の事情を見てみよう。

僧導は京兆（陝西省西安市北西）の出身で、僧肇と同じく北地の人である。十歳で出家し、師から『法華経』一部を授けられ、「昼夜看尋」してほぼ文義を理解したという。年十八のとき僧叡に会い、「君は仏法に於て何を願わんと欲するや」と尋ねられ、「法師と為りて都講を作さんと願う」と答え、僧叡に「君はまさに万人の法王となるであろう」と励まされている。おそらく、この僧叡との出会いが機縁となって、若年ながら道安晩年の訳場にも参じ、(4)のち後秦王姚興にも友愛され、羅什入関とともにその翻訳事業に参じたのである。『高僧伝』はこの間の事情を、

姚興欽其徳業、友而愛焉、入寺相造、迺同輦還宮、及什公訳出経論、並参議評定、導既素有風神、又値関中盛集

と伝えている。このとき僧叡は五十歳、僧導はおそらく三十代の終りごろであったと思われる。(5)さらに『高僧伝』は、什門における僧導の業績について、

於是謀猷衆典博採真俗、迺著成実三論義疏及空有二諦論等

と述べている。『中論』『百論』『十二門論』を総括して「三論」と称するようになったのは、僧導の『三論義疏』に始まるとされるのは後世の俗説であろうが、現存しないまでも僧導が『三論義疏』（中・百・十二の三論それぞれの義疏の意か）を著わし、さらに『空有二諦論』の著述まであったという事実は、羅什門下における三論研究者としての僧導の地位が、確固たるものであったことをうかがわせるものである。さらに南朝劉宋の創業者劉裕との結びつきは、のちに南

地における僧導の弘法活動を決定的なものたらしめた。慧厳[6]を媒介とする劉裕と僧導との因縁は、前述した塚本論文に詳しいので省略するが、北伐後急拠建康に帰った劉裕の留守中、赫連勃勃の率いる匈奴軍に長安が占拠され、その子桂陽公義真を託された僧導は、弟子数百人とともに関南より長安を脱出せんとして赫連の将兵の追撃をうけた。そのとき僧導は、

劉公以此子、見託貧道、今当以死送之、会不可得、不煩相追

と追騎にいったという。将兵たちはその神気におどろき、鋒をめぐらしてかえった。かくて義真は一命を免れることができたが、『高僧伝』の著者はこれを「蓋し導の力に由る」と評し、これに感じた武帝は、一族内外をあげて僧導を師としたのである。のち武帝は寿春に東山寺を建立して僧導を迎えたが、「常講説経論、受業千有余人」であったという。また、長安の仏教徒にして僧導を頼って南下したものも多かったことは、

会虜俄滅仏法、沙門避難投之者数百、悉給衣食、其有死於虜者、皆設会行香、為之流涕哀慟

と述べていることでも明らかである。かくて寿春の僧導の会下には多くの長安からきた僧たちが寄留して、あたかも集団移住の如き感を呈するに至ったのである。当時、僧導の教化の盛んであったことは、『高僧伝』巻第十三の釈法願の伝[7]にも「時沙門僧導独歩江西」と称されている。さらに、孝武帝（四五三―四六四）の践祚とともに勅によって建康中興寺にも住したが、晩年は寿春に帰り、九十六歳で石磵寺に卒した。

以上が『高僧伝』の伝える僧導の略伝であるが、僧導はその壮年期に羅什に師事し、著述からも知られるように、成実や三論という羅什伝訳後期の論書に明るく、これらの論を中心に、長安仏教を南方に伝えた人として、塚本博士は、宋の文帝元嘉（四二四―四五三）の仏教興隆の一流となり、さらに斉梁の「成実」や、いわゆる「三論」の教学研究の隆盛を導き出す源流ともなったのである[8]、といって、その業績を高く評価し、長安三論の江南伝播最大の経路とみなして

おられるのである。たしかに、僧導は、成実・三論研究におけるその経歴からいっても、南朝劉宋の絶大な信頼と庇護の下に発展した寿春東山寺におけるその教団の規模からいっても、長安羅什仏教の劉宋における最大の弘宣者であったことは疑う余地がない。しかし、同時に僧導によって『成実論』と「三論」が併習されるという風潮が確立し、これがひいては斉・梁代の成実研究の圧倒的な隆盛を招来する遠因となったことも確かである。したがって、湯用彤教授のように[9]、同じく羅什より『成実論』を受け、除州（彭城）白塔寺に住して弘教し、弟子に僧淵があって、その僧淵門下に多数の成実学者を輩出した僧嵩の系統[10]を「彭城系成実学派」と称するに対し、この寿春東山寺における僧導の学系を「寿春系成実学派」と称している学者もある程で、その門下からは多くの成実学者を輩出しているのである。したがって、その学系は、むしろ成実学派とみなされることはあっても、吉蔵一派の摂山三論学派の一門からは、かつて一度も三論の学系とみなされることはなかったのである。

(二)　寿春系成実学派

試みにその門下の主なるものについて、その業績を考察してみると、

(A)　**僧威・僧音**　『高僧伝』巻第七僧導伝に、

導有弟子僧威僧音等、並善成実　（大正蔵五〇・三七一下）

とある僧威と僧音がまずあげられるが、いずれも成実を善くしたと慧皎は伝えている。僧威と僧音については他に伝記はない。

(B)　**曇済**　『名僧伝』第十六に伝える曇済も僧導の弟子である。すなわち、

曇済河東人也、十三出家、為導法師弟子、住寿陽八公山東寺、（中略）読成実論涅槃、以此自娯　（続蔵一・二・乙・七・一・九左上）

とあり、僧導の弟子となって、寿陽八公山東寺（寿春東山寺）に居し、『成実論』と『涅槃経』を学んで名を著わした人である。宋の大明二年（四五八）江南に渡り建康中興寺に住し、のち『七宗論』を著わして中国仏教における般若空義に関する諸説を総合・分析し、批評を加えたことは有名である。

(C) **道猛**（四一一—四七五）『高僧伝』巻第七道猛伝に、

本西涼州人、少而遊歴燕趙、備矚風化、後停止寿春、力精勤学、三蔵九部大小数論、皆思入淵微無不鏡徹、而成実一部最為独歩、於是大化江西学人成列

（大正蔵五〇・三七四上）

とある。ここには僧導の弟子であることは明記されていないが、寿春にとどまり、『成実論』をもって独歩すといわれ、これをもって大いに江西（寿春）を化したというのであるから、その学は僧導を継ぐものであったことは明らかである。のち、元嘉二十六年（四四九）建康に入り東安寺に住して講席を開いた。宋の太宗（明帝）(四六五—四七二在位）は、まだ湘東王と称していたときから道猛を尊崇し、践祚するや、さらに礼接を加え銭三十万貫を賜わっている。太始（泰始）の初（四六五）に寺を建立、道猛を開山となし、勅して成実を開講せしめた。これが建康興皇寺の開創である。[11]以後興皇寺は南朝成実研究の一大中心地となり、道猛門下から多数の著名な成実学者を輩出したのである。[12]

このようにみてくると、僧導の南地弘法の当初の意図は、あくまで長安羅什教学を代表する論書の忠実な伝教にあったのであろうが、三論・成実の併習は結果的には三論よりも成実研究の流行を将来することとなったのである。しかし、その数は成実研究者には比すべくもないが、僧導門下で、三論研究者として著名であったものも皆無ではない。その一人が僧鍾である。

(D) **僧鍾**（四三〇—四八九）『高僧伝』巻第八の僧鍾伝に、

魯郡人、十六出家、居貧履道、嘗至寿春、導公見而奇之、譙郡王鄴重其志操、供以四事、後請講百論、導往聴之、

洒謂人曰、後生可畏真不虚矣、鍾妙善成実三論涅槃十地等、後南遊京邑止于中興寺（後略）（大正蔵五〇・三七五下）

とある。僧鍾もまた寿春に至って僧導に受業したが、『百論』を講じて、僧導をして「後生畏るべしとは真に虚ならず」と感嘆せしめたというのである。『高僧伝』にも明らかに、成実・三論・涅槃・十地を善くしたと伝えている。各種経論の兼学は、当時ごく一般的な風潮であるが、僧鍾においてまぎれもなく成実・三論の併習が伝承されている。

(E) **僧荘**　学者によって注目されることがないが、僧導の弟子に僧荘があり『中論文句』の著述があったと伝えられている。これは、吉蔵が『中観論疏』巻第一で『中論』の科段に関して北土三論師の説を紹介した条りで[13]、これに註記した安澄は、一説として類書『述義』（詳しくは『中観論疏述義』か、作者不詳）では、僧荘『中論文句』の説とみなしているといって、次のように紹介しているものである。すなわち安澄は、

述義引高僧伝第五巻云[七]、釈僧導京兆人、十歳出家、博学転多、気幹雄勇、神機秀発、乃著三論成実論義疏及空有二諦論等、出有人説云、此荘法師義故、高僧伝第五云[七]、荊州上明有釈僧荘者、亦善涅槃及数論等宗、是也、但、此師述僧導義耳

といって、以下に続けて『中論文句』上巻の一節を引いている。すなわち、

荘法師所造中論文句上巻云、自殆訖終（ママ）、大為三段、第一標八不、明二諦中道、以為論宗、謂標宗分、第二従破四縁、以下立品明宗、破邪顕正、弁於大小二乗観行、謂釈宗分、第三一偈称歎仏徳、以稽首礼、謂結宗分、所以分為三段者、仏去世後、像末鈍根雖尋聖典各執成見、是以論主将欲造論破邪顕正、故先立宗、大明標極、若先不唱玄宗、而後問答即無所寄、是故先標於其宗旨、宗旨既明、然後広引衆経破其所執、顕示中道、破見既周、即推功大聖、顕非己能也、因縁是二十七品之初標宗、正是為一論之首、以初摂初、故論宗寄在因縁之首也、邪見是諸品之末、推功称歎、帰造論之終、以後摂後、故推功居在邪見之末也

（大正蔵六五・二〇上―中）

と述べている。吉蔵のいう「北土三論師」が具体的に誰であるかについては後述するが、ここで明らかに『中論』の科文に関して、僧荘の『中論文句』上巻の一節が長文に亙って引用され、安澄あるいは『述義』の作者は、僧荘の『中論』の註疏は僧導の義を述べているに過ぎないと称しているのである。

僧荘については前記引用文にある如く、『高僧伝』巻第七にある釈僧徹（三八三—四五二）の伝に、

時荊州上明有釈僧荘者、亦善涅槃及数論、宋孝武初被勅、下都、称疾不赴　（大正蔵五〇・三七〇下）

とあるのが唯一の資料で、他に別伝は知られていない。『中論文句』の著者、荘法師が、はたして安澄や『述義』のいうようにこの僧荘であるかどうかは、次章の「北土三論師」の考察の折、改めて検討を加えるが、今は、僧導門下の僧荘が師の義を述べて『中論』の註疏を作ったという南都の伝承を紹介するにとどめたい。僧荘の伝が付載されている僧徹は、廬山慧遠の弟子で、年二十四のとき慧遠の命によって『小品般若』を講じ、

及登座、詞旨明析、聴者無以折其鋒

と伝えられているから、『小品般若』を善くしたと思われる。慧遠亡き後荊州に遊び五層寺にとどまっているので、僧荘と師資関係があったのかも知れない。僧導と僧荘の師承関係も必ずしも確かではないが、『述義』の著者が、『中論文句』という著述を明示し、これが僧導の説に同じであるといっていることや、『高僧伝』の著者も涅槃・数・論を善くしたと伝えている点などから推して、僧導の学系に連なる一人であり、またその学風が最も僧導に近いものの一人であったといえるであろう。

以上、僧導の弟子と思われる人々をあげて、三論・成実の併習という学風の一端をうかがったが、僧荘の著作でも知られるように、僧導における三論弘宣の形跡は十分にうかがい知ることはできるとしても、すでに見たように、京師、

建康を中心とする南朝義学の趨勢は、『涅槃経』を別とすれば、圧倒的に毘曇すなわち阿毘達磨研究に傾いていたのである。『成実論』の流行は、この阿毘達磨研究の時流に合致せるものであった。したがって、羅什教学の伝教者としての僧導の意志とは別に、三論・成実の併習という学風は、かえって、『成実論』の研究のみを盛んにし、宋・斉代以降の江南仏教界の大勢を決するまでに至ったのである。その意味で僧導の南方弘法は、その最大級の規模をもって羅什教学を南地仏教界にもたらしたものであったが、純粋な江南三論学の形成からみるとき、功罪半ばするものであったといえよう。

註

（1）岡崎文夫『魏晋南北朝通史』（昭和七年、東京弘文堂）第二章第五節「東晋の滅亡」二二八—二二九頁、第三章第一節「劉宋の全盛期」二二二—二三四頁参照。

（2）塚本善隆「水経注の寿春・道公寺について—劉裕（宋・武帝）と長安鳩摩羅什系の仏教—」（『福井博士頌寿記念東洋思想論集』昭和三十五年、三八四—三九七頁）

（3）『高僧伝』巻第七釈僧導伝（大正蔵五〇・三七一上—下）

（4）『出三蔵記集』巻第九、「四阿鋡暮抄序」第十に「余以壬午之歳（三八二）八月、東省先師寺廟、於鄴寺令鳩摩羅仏提執胡本、仏念仏護為訳、僧導曇究僧叡筆受、至冬十一月乃訖、此歳夏出阿毘曇、冬出此経、一年之中、具二蔵也、深以自幸、但恨八九之年始遇斯経、恐章編未絶、不終其業耳」（大正蔵五五・六四下）とある僧導と同一人であろう。『僧祐録』には本序は未詳作者となっているが、三八二年七十二歳（八九之年）という歳と、東して先師（仏図澄）の寺廟を省したといっているところから、道安のものである。

（5）僧導は『高僧伝』によれば九十六歳で寿春の石磵寺に卒している（三七一頁下）。塚本博士はその卒年を宋孝武帝（四五三—四六四在位）の孝建（四五四—四五六）の始め以後としている（塚本、前掲書、三八五頁）。また宇井博士は僧導の生卒年代を（三六二—四五七）と推定されている（宇井『支那仏教史』三七頁）。湯用彤教授は、羅什入関の後秦弘始三年（四〇一）僧導は約三十七歳であったとみている（湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、三〇〇頁）。

（6）廬山門下の釈慧厳でその伝は『高僧伝』巻第七（大正蔵五〇・三六七中—三六八上）。なお、前項、「慧遠教団と長安古三論義」註（21）参照。

（7）『高僧伝』巻第十三釈法願伝（大正蔵五〇・四一七上）

（8）塚本善隆、前掲書、三八五頁。

（9）湯、前掲者、下冊「成実論師」の項、七二二頁参照。

（10）『魏書釈老志』四十六「十九年四月、帝幸徐州白塔寺、顧謂諸王及侍官曰、此寺近有名僧嵩法師、受成実論於羅什、在此流通後授淵法師」とあるを参照。また『高僧伝』巻第八釈僧淵伝に「（僧淵）従僧嵩受成実論毘曇」（大正蔵五〇・三七五上）とある。

（11）『高僧伝』巻第七釈道猛伝「宋太宗為湘東王時、深相崇薦、及登祚倍加礼接、賜銭三十万、以供資待、太始之初帝創寺于建陽門外、勅猛為綱領、帝曰、夫人能弘道道藉人弘、今得法師非直道益蒼生、亦有光於世望、可目寺為興皇、由是成号、及創造功畢、勅猛於寺開講成実、序題之日帝親臨幸、公卿皆集、四遠学賓負帙斉至（後略）」（大正蔵五〇・三七四上）

（12）同、「後有道堅恵鸞恵敷僧訓道明、並止興皇寺、義学之誉抑亦次焉」（三七四上）とあり、道堅、恵鸞、恵敷、僧訓、道明が興皇寺にあって著名であり、また『高僧伝』巻第八に載せる道慧（四五一―四八一）伝（大正蔵五〇・三七五中―下）には「後受業於猛斌二法師」とあり、やはり道猛から成実を受けている。『続高僧伝』巻第五智欣（四四六―五〇六）伝（大正蔵五〇・四六〇下）に「従東安寺道猛聴成実論」とあり、同、巻第五法寵（四五一―五二四）伝（大正蔵五〇・四六一上―下）に「其後出都、住興皇寺、又従道猛曇済学成実論」とあり、梁代の智欣、法寵の成実学者もまた道猛に得業している。

（13）吉蔵『中観論疏』巻第一本「二者北立（土）三論師明、此論文有四巻、大明三章、初有四偈標論大宗、第二従破四縁以下、竟邪見品、破執顕宗、第三最後一偈推功帰仏、以初摂初、故四偈標宗在於初品、以後摂後、故最後一偈推功帰仏在後品也」（大正蔵四二・七下）

第三章　三論教学成立史上の諸問題

第一節　宋斉代般若三論研究の動向

一　序

寿春東山寺の僧導門下で成実・三論を善くし、僧導の学風を極めて忠実に継承した一人である僧鍾（四三〇—四八九）が、建康中興寺に歿したのは斉の永明七年（四八九）である。後述するように、のちに江南三論学派成立の拠点となった摂山棲霞寺の開創はこの永明七年である。すなわち、僧朗を始祖とする江南三論学派の成立は、斉末梁初にかけて摂山を中心としてようやくその始動を開始するのであるが、梁代はなお成実研究の全盛時代で、三論研究が名実ともに成実のそれを凌駕し、南地における一大思潮となるのは、さらに下って陳・隋の世になってからである。したがって、南史、つまり宋の永初元年（四二〇）から陳の禎明二年（五八八）に至る、宋・斉・梁・陳四代一七〇年の間、ことにその前半の宋（四二〇—四七九）斉（四七九—五〇二）の時代は、いわば三論研究史上の暗黒時代とも称すべき時期であった。しかし、もとより宋初においては、僧叡・僧導・道生らに代表される羅什直伝の弟子たちがまだ存命中であり、彼らを通して長安の三論学は南地に伝教されたのであり、また、彼ら亡きあとも、その弟子たちによって毘曇や涅槃・成実といった諸経論の研究と並んで、必ずしもその伝教は絶えることなく続けられたとみるべきである。こうした歴史の底流が、のちに摂山三論の成立をうながす契機ともなったのである。『高僧伝』には、こうした般若三論研究の断片的な成果と、学的傾向の有無の報告がわずかに伝えられているにすぎないが、これらの記録に基づいて、以下宋・斉代三論研究の動向を総括してみる。

二　般若三論学の成果

まず、般若・三論研究の成果としてみるべきものに、前述した僧導『三論義疏』、道生『二諦論』、曇済『七宗論』、曇無成『実相論』、僧荘『中論文句』等のほかに、法瑤『大品義疏』と慧通『大品義疏』の二つがある。

法瑤『大品義疏』　法瑤は『高僧伝』巻第七にその伝があり、河東（山西省西部）の出身で、元嘉年中（四二四―四五三）に揚子江を渡り、呉興（浙江省北部）武康（山）小山寺に十九年住して講説し、「三呉の学者が笈を負うて衢に盈つ」と称せられ、『涅槃』『法華』『大品』『勝鬘』等の義疏を著わした人である。大明六年（四六二）勅によって京に上り、道猷（攸）と同じく新安寺にとどまり、宋元徽中（四七三―四七六）七十六歳で歿している。法瑤は吉蔵によって「北土三論師」と称された人物であると考えられ、『中論』についても註釈を書いたと思われるが、この点については、第四節「北土三論師」の項において詳論する。『涅槃経』や『勝鬘経』の学者として特に南地では著名だった人で、吉蔵著作にもしばしば引用されている。おそらく、法瑤の『大品義疏』からの引用と思われるものとして、吉蔵の『大品経遊意』に五重の「般若」の宗体を弁ずる第二の「明宗」に関する説がある。すなわち、

弁宗有三家、第一新安耀法師云、以境智為宗、何者、非境無以生智、非智無以顕境、（中略）故以境智、合為経宗也（大正蔵三三・六五下）

とある。新安寺の耀法師とは新安寺の瑤法師の写誤であろう。新安寺は法瑤の住持であり、ほかに耀と呼ばれる著名な僧で新安寺に住したものはいない。現存蔵経では、法瑤の瑤はしばしば、珍・深（探・琛）・陪の如く誤伝されている。

慧通『大品義疏』　慧通の伝は同じく巻第七にあり、沛国（江蘇省沛県）の人で治城寺に住した。「塵尾一たび振う毎に、輒ち軒蓋衢に盈つ」といわれ、講説の盛況であったことが知られる。のちに明帝（四六五―四七二在位）の中書令となった玄学者袁粲の師友となって敬され、袁粲が『遠顔論』を著わしたとき、慧通に教示を乞うている。『大品』『勝

鬘』『雑心』『毘曇』等の義疏を著わし、また『駁夷夏論』『顕証論』『法性論』[6]及び『爻象記』等の著述がある。このうち、顧道士の『夷夏論』を駁した『駁夷夏論』が『弘明集』に収められている。宋の昇明中（四七七―四七八）六十三歳で卒した。

三　般若経の講説者

このほか大小品般若経を講じて著名であったものに、すでに述べた慧厳・曇無成・覚世等があり、ほかに宋代では、呉の虎丘寺曇諦[7]が「法華・大品・維摩を講ずること各十五遍」といい、何園寺慧亮[8]も臨淄（山東省臨淄県）にあったとき「法華・大小品・十地等を講じ、学徒雲聚す」と称された。この慧亮の師が東阿（山東省）の慧静[9]で、「少くして伊洛の間に遊学し、晩に徐兗を歴」と称されるから、少壮時洛陽附近に遊学し、晩年に徐州・兗州を遊歴したと思われる。「法輪転ずる毎に帙を負う者千人」といわれ、「法華と小品を誦し、維摩と思益に註した」と伝えられる。著書に『涅槃略記』『大品旨帰』『達命論』及び諸法師の誄があり、宋の元嘉中（四二四―四五三）に卒している。慧静の師承は不明であるが、その扱っている経典が羅什所伝のものが多いところから察するに、長安羅什門下の系譜に連なる人であろう。ただし、慧静の著述は多く北土に流伝し、江南に伝わることはなかったと慧皎は伝え、彼自身も南渡したことはなかったと思われるので、『大品旨帰』の著述があるにもかかわらず、南地の般若三論学の成果として数える[10]ことはしなかった。しかし、弟子に何園寺慧亮があり、また前述せる法瑤も北地に在ったとき慧静に受学しているので、逆に、南地における慧亮や法瑤の般若経に関する成果やその教養は、慧静を通して関中羅什教学に連なっていることが知られ、その意味で重要な人である。また、南地三論学派の祖僧朗は山東省から南渡した人で、山東に長安の般若・三論学が伝えられ、その伝統がかなり後代にまで及んでいた形跡を示唆するものとして注目される。

次に斉代の般若経講説者として名のある者に、当初建康にあって「涅槃・法華・維摩・大品を講じ、並びに微隠を探索し、思を言外に発す」と称せられた曇度[11]（―四八八）がある。曇度はのちに僧淵（四一四―四八一）に『成実論』を受学し、これに精通し『成実論大義疏』八巻を著わして北魏の洛陽で弘伝した人である。

その他斉末梁初にかけての般若経講説者としては、涅槃学を大成した霊味寺宝亮[12]（四四四―五〇九）があり、また『大品』『法華』を「尤所₂研審₁」と伝えられる定林上寺の法通[13]（四四三―五一二）がみられるが、宝亮にしても霊味寺における衆経を講ずる度合は、「大涅槃を講ずること凡そ八十四遍、成実論は十四遍」等と伝えられるのに対し、「大小品は十遍」に過ぎず[14]、般若経との結びつきは比較的弱くなっていることが知れる。ほかに斉代にみるべき般若学者はいない。

四　三論の研究講説者

三論をもって命家とした者となると、さらにその数は少ない。中興寺僧慶、同じく中興寺僧鍾（四三〇―四八九）、北多宝寺慧整等についてはすでに述べた。

智斌　このほか『高僧伝』巻第七僧瑾伝に附載される智斌がある。すなわち同伝に、

先是、智斌沙門、初代曇岳為僧正、斌亦徳為物宗、善三論及維摩思益毛詩荘老等　（大正蔵五〇・三七三下）

とあるによって知られる。僧瑾は、道生が竜光寺にあったとき、これに師事した人で、若くして荘老を学び、学は三蔵に博く通じていた。後述するように、江南三論学の復興に多大な影響を及ぼした周顒は、この僧瑾によって『法句経』と『賢愚経』を習読しており、僧瑾・智斌ともに、その経歴から推して羅什系の般若三論学と荘老玄学の教養を有していたとみられ、周顒との交流が特に注目される。

玄暢（四一六―四八四）『高僧伝』巻第八の釈玄暢伝に、

又善於三論、為学者之宗、宋文帝深加歎重、請為太子師　（大正蔵五〇・三七七上）

と伝えられている。玄暢の師は北魏拓跋燾によって平城（山西省大同県）で殺害された習禅者玄高[15]（四〇二―四四四）で、

この事件の翌元嘉二十二年（四四五）三十歳のとき、玄暢は平城を逃れ揚州（江蘇省）に達した。玄高の影響か「経律に洞暁し、深く禅要に入る」と称され、『華厳経』の最初の開講者でもあった。のち、荆州（湖北省）長沙寺に移り、さらに宋末（四八二）成都（四川省）に行き、終焉の志を有したが、勅によって京師の霊根寺に住してまもなく永明二年（四八四）六十九歳で卒した。宋文帝・文恵太子・文宣王に厚遇され、なかんずく臨川献王が碑を立て、汝南周顒が文を製していることは、成都における周顒との親交を推察させ、のちに南朝般若玄学の大家となった周顒の思想形成に影響を及ぼした一人でなかったかと思う。玄暢の三論学は師玄高から受学したものと思われるが、玄高が北地において高名な習禅者であったところから、曇影の場合にすでに見たのにつづいて、ふたたび長安の般若三論学が習禅と結びついて継承された事例を見出すことができるであろう。玄暢においても「深く禅要に入る」と称されたように、その傾向があり、このような形で、般若三論の思想が伝播されたことは、後世の三論学派の展開から推しても十分に予想されることである。京師において各種経論の講説と並行してすすめられた三論の伝承とは異なって、玄暢においてはその純粋性が期待できるのであるが、『出三蔵記集』に玄暢作「訶梨跋摩伝序」[16]が収録されていることから、『成実論』にも通暁していたことは明らかで、その意味では時代的な影響を免れることはできなかったとみるべきである。

慧次・僧印　さらに斉代の三論の研究講説者としては、慧次（四三四—四九〇）と僧印（四三五—四九九）がある。『高僧伝』巻第八の釈慧次伝（大正蔵五〇・三七九中）によると、しきりに成実と三論を講じ、永明八年（四九〇）『百論』を講じて、「破塵品」に至るや忽然として化に従ったという。慧次は冀州（河北省）の人で、初め志欽に、ついで徐州の法遷に師事し、法遷に従って彭城に長く住したので、僧嵩・僧淵の彭城系の成実学派の学問を継承したと思われる。梁の三大法師、開善寺智蔵（四五八—五二二）荘厳寺僧旻（四六七—五二七）光宅寺法雲（四六七—五二九）の三人は、いずれもこの慧次に受学しており、成実学派興隆の礎を築いた人である。斉朝の文恵太子・竟陵文宣王はともに慧次を師となし、特に文宣王は、慧次と定林寺の僧柔に命じて『成実論』十六巻を要略して九巻の『略成実論』を作成せしめている。すなわち、『出三蔵記集』巻第十一所収の僧祐の「略成実論記」に、

斉永明七年十月、文宣王招集京師碩学名僧五百余人、請定林僧柔法師謝寺慧次法師、於普弘寺送講（中略）令柔次

等諸論師抄比成実、簡繁存要略為九巻、（中略）即写略論百部流通、教使周顒作論序　（大正蔵五五・七八上）

とあるによって知られる。この時『略成実論』の序文を作ったのが周顒である。

僧印（四三五―四九九）は『高僧伝』巻第八（大正蔵五〇・三八〇中）に伝記があり、彭城で、前述した曇度に従って三論を受学したと伝えられる。したがって、曇度は『大品般若』の講説者としてばかりではなく三論にも造詣が深かったことが知られる。しかし、彭城で僧印が曇度に三論を受学したのも、曇度自身が、僧淵から『成実論』を諮受されていた機会があったと考えられ、曇度はのちに『成実論大義疏』八巻を著わしたことはすでに述べた通りで、般若三論の研究から成実研究へと移行する経路が看取される。僧印はのち廬山で慧竜（伝記不詳）から法華を諮受し、「遍えに法華を以て名を著わし、法華を講ずること凡そ二百五十二遍なり」と伝えられた人である。曇度に三論を受学したというのみで、厳密には三論の講説・弘宣者とはいい難いのである。

五　三論研究と宗義確立の問題点

南地に羅什教学を移植した最大の功労者である僧導（三六二―四五七）の学風がすでにそうであったが、従来考察し来った宋・斉代の般若三論の研究は、半世紀後の慧次においてもっとも典型的に表われているように、主として『成実論』とともに講究されてきたことにその特徴がある。一人の勝れた仏教者が、多数の経論に精通していて、これらを併せ講説するのが当時一般の風潮であり、それは必ずしも『成実論』でなくても『涅槃経』あるいは『法華経』でもよく、事実そのような例の存したことはこれまでにも見てきた通りである。しかし、特に成実と三論は、羅什関内の旧義にあっては、同一訳者による同じ大乗の空義を宣揚するものとして、その研修が等しく奨められてきたものであろう。ところがのちには、成実の研究が三論のそれをしのいで、江南仏教界における圧倒的な大勢を占めてくるのである。たとえば、後世の仏教史家によって僧導が成実学派の祖とされるのは、弟子の道猛（四一一―四七五）をはじめとして『成実論』の研鑽をもって知名なものが数多く輩出し、寿春の地がようやく成実研究の重鎮として聞えたためであり、こうし

た門下生の大勢が『成実論』の研究に一代を風靡したことに由来するものである。僧導自身においては明確な色分けはおそらくなかったと考えてよかろう。同じく僧導門下の僧鍾（四三〇―四八九）が三論・成実を等しく善くし、僧荘にあっては『中論』註の著述まで伝えられているのであるから、このことは明らかであり、成実・三論の併習は当初全く疑問を持たれることなくすすめられ、宋・斉代仏教思潮の一傾向として定着するまでに至ったのである。しかし、異質な経論同士の併習では問題にならないことが、なまじ同質であるがために、たとえば、同じように真俗二諦を説き、空を宣揚している論書であったがために、逆に、成実研究をもって三論研究に代行させる風潮が生じたとしても不思議ではないであろう。そのとき、後者はむしろ前者に附属して行なわれるようになったのである。当初、種々の大乗経典とともに『大品般若』をも講じていた曇度（―四八八）が、僧淵（四一四―四八一）に成実を受学したのちは、専ら成実研究に専念し、これに精通して『成実論大義疏』八巻の大著を出すまでになったことは、その典型であったとみなすことができる。こうした時代思潮は、同じくインド撰述の論書として原産地のインドの思想史には見られなかった中国仏教特有の現象として興味ある問題である。なぜ成実論研究が三論研究に比してこれ程もてはやされたかという理由について、宮本正尊博士は、

(1) 成実は批判的であるが、譬喩者・有部・経部系統の阿毘達磨師・毘婆沙師として法相心相の分析的傾向を保存しておったこと。

(2) 当時、未だ世親の倶舎論の如き明快な法相分別の論書が伝わらず、この方面としては、成実論が諦、即ち真実真理の研究成就の論書として、唯一の地位も保っておった。

(3) 三論は、有部等の法相分別の阿毘達磨的傾向と対蹠的である法性分別に専心した般若経の系統に属していた。

等をあげておられる。[17] こうした点で、両者は共通な基盤に立ちながら、反面、思想的には全く対蹠的な一面をも蔵していた訳である。したがって、もし三論研究が学派としての存在理由を明確にしようと思うならば、この対立性の超克克服にこそその全生命をかけなければならなかったのである。吉蔵が『三論玄義』に十義をあげて成実は「是小乘、非大

乗」[18]と論断したのは、大乗・小乗という一般論もさることながら、三論・成実の対蹠性を指摘することによって、自らの宗義を確立しようとする要請の方がはるかに強かったからである。したがって、特に三論・成実両学派の宗旨的な対立が露骨に尖鋭化してくるのは、法朗―吉蔵一派の戦闘的な態度に刺激された隋唐以降に顕著なことであって、『続高僧伝』等にこの間の事情を示す興味ある記載を拾うことができる。[19]かかる抗争対立の近因は、吉蔵一派の教線拡大のための論諍に直接の端を発している訳であるが、問題は、吉蔵・法朗乃至は僧詮・僧朗と遡って行く三論研究者の系譜において、この抗争の思想的根拠である両者の教義上の相違が、明確に意識され出したのは何時、誰のときであったかということである。『成実論』を小乗論と断定したことも、吉蔵が特にこれを明確に論証し力説したのであって、その萌芽はもっと早く認められるのである。たとえば、南斉竟陵文宣王が、当時の仏教者が成実の繁論に没頭して正法の枢要たる大乗経典を等閑視する風を慨き、成実学者の僧柔・慧次に命じて抄略して九巻本を作らしめた際に、周顒が書いた序文が『出三蔵記集』巻第十一[20]に載っている。そこで周顒は巧みにことばを飾ってはいるが、「至レ如二成実論一者、総統二三乗之秘数一云々」といって、明らかにこれを小乗の論とみなしていたのである。古来、三論・成実を明確に分つ線は、『法華玄義釈籤』[21]のいう僧朗の南方弘法をもって始まるというのが定説であるが、この僧朗の南渡以前に、在俗の玄学者周顒だけでなく、南地における仏教者内部に、かかる思想界の undercurrent が明確な意識の下に自覚されることがほかになかったかがここで問われなければならない。言い換えれば、それは、三論宗義が成実のそれと異なるものとして明瞭な自覚に立てる一線を、南朝宋斉代の成実三論併習の時代思潮の中に見出すことである。僧朗の南方弘法とともに始まる摂山三論学派の成立は、その延長上の接点において見出さるべきものであろう。その意味で、それは、江南三論学勃興の思想史的源泉を歴史の文脈の上に定着させることにほかならないのである。

周顒『三宗論』と智琳『中観論疏』が書かれたのは、まさにかかる時点においてであったことは特に注目されていいと思う。ことに智琳ならびに同疏については従来全く顧みられていないのであるが、江南三論学復興の問題にからんで、周顒とともにその果した思想史的役割を、以上のような視点から、以下節を改めて考察することとする。

註

(1)『高僧伝』巻第七（大正蔵五〇・三七四中―下）。ただし、現存蔵経では「釈法珍」の如く記載されているが、三本ならび

に宮内省本とも法瑤になっている。なおこの点については第四節「北土三論師」をあわせて参照のこと。

(2)『高僧伝』巻第七釈道猷伝（大正蔵五〇・三七四下）

(3)吉蔵『涅槃経遊意』に「涅槃」の有翻と無翻に関して、無翻の四説をあげる第二に「第二隆師亦云無翻、彼師序云、称包衆理名冠衆義、一名之中有無量名、処音無以訳其称、晋言無以代其号者、故不可翻」（大正蔵三八・二三三中）とある。宇井伯寿博士は『大乗玄論』の国訳に際し、『涅槃経遊意』のこの隆師はおそらく法瑤であろうといっている（『国訳一切経』和漢撰述44「諸宗部」一、一八一頁、註一四一）。琛については本章第四節「北土三論師」の項参照。

(4)『高僧伝』巻第七釈慧通伝（大正蔵五〇・三七四下―三七五上）

(5)袁粲の伝は『宋書』八九、『南史』二六にあり、明帝のとき中書令、順帝のとき中書監となった。斉の高帝を朝堂に攻めようと謀り、失敗して殺されている。

(6)恵通『駁顧道士夷夏論』（『弘明集』巻第七、大正蔵五二・四五中）

(7)『高僧伝』巻第七釈曇諦伝（大正蔵五〇・三七〇下―三七一上）

(8)同、釈慧亮伝（大正蔵五〇・三七三中）

(9)同、釈慧静伝（大正蔵五〇・三六九中）

(10)同、釈法瑤伝に「後聴東阿静公講、衆屢請覆述、静歎曰、吾不及也」（大正蔵五〇・三七四中）とあるを参照。

(11)『高僧伝』巻第八釈曇度伝（大正蔵五〇・三七五中）

(12)同、釈宝亮伝（大正蔵五〇・三八一中）

(13)同、釈法通伝（大正蔵五〇・三八二上）

(14)同、釈宝亮伝に「後移憩霊味寺、於是続講衆経盛于京邑、講大涅槃凡八十四遍、成実論十四遍、勝鬘四十二遍、維摩二十遍、其大小品十遍、法華十地優婆塞戒無量寿首楞厳遺教弥勒下生等亦皆近十遍、黒白弟子三千余人、諮稟門徒常盈数百」（大正蔵五〇・三八一下）とある。

(15)伝記は『高僧伝』巻第十一釈玄高伝（大正蔵五〇・三九七上）

(16)玄暢「訶梨跋摩伝序」（『出三蔵記集』巻第十一、大正蔵五五・七八中）

(17)宮本正尊『中道思想及びその発達』第十章三「支那に於ける成実と三論の関係」五二五頁。

(18)吉蔵『三論玄義』（大正蔵四五・三下）。なお吉蔵のいう「十義」とは「一旧序証、二依論徴、三無大文、四有条例、五迷

本宗、六分大小、七格優降、八無相即、九傷解行、十検世人」というもので、同処にその細論が述べられている。

(19) 大業の末歳（六一六）蜀にあって法聚寺に住した三論学者霊睿（五五一—六三二）の伝が『続高僧伝』巻第十二に記載されているが、そこに次のように記されている。

「寺有異学、成実朋流、嫌此空論、常破吾心将興害意、睿在房中北壁而止、初夜還床栖遑不定、身毛自竪、移往南床坐、至三更忽聞北壁外有物撞度達於臥処、就而看之、乃漆竹苛槊長二丈許、向若在床身即穿度、既害不果、又以銀鋌雇賊入房、睿坐案辺覓終不獲、但有一領甲在常坐処、睿知相害之為悪也、即移貫還綿州益昌之隆寂寺」（大正蔵五〇・五三九下—五四〇上）

以てその対抗意識の如何に強烈であったかがうかがえよう。

(20) 周顒「抄成実論序」（『出三蔵記集』巻第十一、大正蔵五五・七八中）

(21) 湛然『法華玄義釈籤』巻第十九「自宋朝已来、三論相承其師非一、並稟羅什、但年代淹久文疏零落、至斉朝已来玄綱殆絶、江南盛弘成実、河北偏尚毘曇、於時高麗朗公至斉建武、来至江南難成実師」（大正蔵三三・九五一上）

第二節　智琳と『中論疏』

一　智琳略伝

『高僧伝』によれば、[1] 釈智琳（四〇九—四八七）は高昌の人で、初め出家して亮公の弟子となったと伝えられる。常盤大定博士によれば、[2] この亮公とは前述した『高僧伝』巻第七の何園寺慧亮[3]ということになっているが、慧皎が、智琳が師とともに広州に擯せられたという事実を伝えているところから推して、智琳の師の亮公とは、同じ『高僧伝』巻第七記載の釈道亮[4]のことである。道亮と慧亮が同一人かどうか今は不明である。道亮は、伝によればその出生は明らかでないが、京師の北多宝寺に住した人である。性甚だ剛直にして物に忤い、遂に衆に顕われて宋の元嘉（四二四—四五三）の末年に南越に徙されたのである。時の人たちは、或いはその身を保つことができないのではないかと譏ったという。しかも、道亮は「業理の之く所、特に人事に非ず」といって、智琳等の弟子十二人を連れて広州に行ったという人である。六年間南方に停まり、孝武帝の大明（四五七—四六四）中に京師に還った。著書に『成実論義疏』八巻があり、明帝の泰始（四六六—四七一）中に春秋六十九歳で寂している。その親教師は不明であるが、年齢より推してその学はおそらく羅什門下より出ていると思われる。いわば羅什の孫弟子に当る人である。智琳もこの道亮に随ってともに広州に留まること六年、南宋明帝の初（四六六）に京師に帰り、霊基寺に住して講説を続けたのである。智琳は最初特に『雑心』を善くしたといわれ、『毘曇雑心記』の著書があるが、道亮とともに擯せられてからは鋭意『三論』に意を用い、『二諦論』を著わし、ならびに『十二門論』と『中論』に註した。今日『十二門論注』は散逸して伝わらないが、『中論注』の逸文は後述のように南都の三論学者の著作中に散見し、日本にも伝承され研究された形跡がある。智琳は体長八尺、天姿瓌雅にして、座に登り震吼談吐すること流るるが如くであったという。のち霊基寺の講説を辞して郷里高昌に還り、斉

の永明五年（四八七）に卒した。春秋七十九であった。この智琳が、仏教史家によって取りあげられるのは、当時流行の論諍であったと思われる「二諦」の義に関して三宗の不同あるを論じ、南斉汝南の玄学者周顒と意見の一致を見たことに関してである。

二　智琳と周顒の交流

周顒は、『南斉書』巻第四十一の伝[5]によれば、字を彦倫といい、中書省に勤めた一代の博識で、『老子』と『易』を善くし、純然たる玄学家であった。しかも同書に、

汎渉百家、長於仏理、著三宗論

とあるように、仏教に深い造詣を有していた人である。『弘明集』巻第六に、この周顒の「張融に与える書簡」が載っているが、そこで周顒は、

言道家者、豈不以二篇為主、言仏教者、亦応以般若為宗、二篇所貴義極虚無、般若所観照窮法性
（大正蔵五二・三九上）

といっているのを見ると、仏教でも、特に般若をもって宗としていたことが知られる。その主著となった『三宗論』とは、次節に述べるように、当時論争の焦点であった「二諦義」を論じたもので、〈三宗〉とは、㈠空仮名㈡不空仮名㈢仮名空の謂である。第三の立場が周顒の立場であるが、吉蔵も『中観論疏』巻第二末で、

但府経論者、釈道安本無、支公即色、周氏仮名空、肇公不真空、其原猶一、但方言為異、斯可用之

（大正蔵四二・二九下）

と述べて、伝統的な三論教学の真意に契うものであることを認めている。周顒自身も、前述せる「張融に重ねて答うる書簡」の中に、

夫有之為有、物知其有、無之為無、人識其無、老氏署有題無、無出斯域、是吾三宗鄙論、所謂取捨駆馳、未有能越其度者

（大正蔵五二・四〇中）

と称している。つまり、〈仮名空〉の周顒二諦義の意の存するところ、老子の〈無〉は未だ之に及ばずと自負しているのである。しかし、当初これを世に問うについては、二諦義が『三論』の根幹であると同時に、『成実論』にもまた二諦の説があって、周顒の論旨はいわば般若中観の立場から成実のそれを斥することにあったから、公開をためらっていたのである。時に、智琳は書簡を送ってこれを世に出さんことを切々と懇請したのである。『高僧伝』記載の智琳が周顒に与えた書簡は、この間の事情を次のように伝えている。(6)

近聞、檀越叙二諦之新意、陳三宗之取捨、声殊恒律、雖進物不速、如貧道鄙懐、謂、天下之理唯此為得焉、不如此非理也、是以相勧速著紙筆、比見往来者聞作論已成、随意充遍特非常重、又承、檀越恐立異常時干犯学衆、製論雖成定不必出、聞之懼然不覚興悲

（大正蔵五〇・三七六上―中）

云々と懇に慫慂しているのである。慧皎は後文に、「顒因って論を出だす。故に三宗の旨伝述して今に至る」と述べて、周顒『三宗論』の世に出たのは、智琳の慫慂によるものが大であったとその功を讃えている。

このように智琳は、周顒に切々と『三宗論』を世に出すことをすすめ、さらに、己れの感懐を次のように吐露しているのである。すなわち、

此義旨趣似非初開、妙音中絶六十七載、理高常韻莫有能伝、貪道年二十時、便参伝此義、常謂藉此微悟可以得道、竊毎歓喜無与共之、年少見長安耆老、多云、関中高勝迺旧有此義、当法集盛時、能深得斯趣者、本無多人、既犯越常情、後進聴受便自甚寡、伝過江東略無其人、貧道捉塵尾以来四十余年東西講説謬重一時、其余義統頗見宗録、唯有此途白黒無一人得者、貧道積年迺為之発病、既痾衰未愈、加復、旦夕西旋、顧惟此道従今永絶不言、檀越機発無緒独創方外、非意此音猥来入耳、且欣且慰実無以況、建明斯義使法燈有種、始是真実行道、第一功徳（後略）

（大正蔵五〇・三七六中）

と述べている。ここで、「妙音中絶六十七載」といっているが、智琳が何を起点として六十七年といったか不明である。が、仮に羅什の歿後とすれば、羅什歿年を塚本説によって弘始十一年（四〇九）とすると、[7] この書簡は、智琳六十八歳（四七六）の時である。また、仮に僧肇『不真空論』が著わされたころ（四〇九―四一三）とすると、[8] 智琳七十二歳（四八〇）である。智琳は、南斉の永明五年（四八七）七十九歳で高昌に亡くなっているから、これに先立つ十年位前である。これは同書簡に、「痾衰未レ愈、加復、旦夕西旋」ということばとも符合する。また、後略せる文面に、「想便写二一本一為恵、貧道齎以還レ西使二処処弘通一也」といっているところからして、高昌西還以前のことである。したがって、この書簡は、ほぼ智琳七十歳前後（四八〇前後）に著わされたものと考えて誤りないであろう。

また、自ら「貧道年二十時、便参二伝此義一」とか、「年少見二長安耆老一、多云、関中高勝迺旧有二此義一」といっているのは、羅什直伝の門下の講説を聞いたことを意味している。智琳が年少の折見えたという長安の耆老とは、はたして誰であったであろうか。智琳二十歳のとき、すなわち宋元嘉五年（四二八）といえば、たとえば僧叡（三五二―四三六）は七十七歳で、京師建康にあって三論を講説していたと考えられる。僧導（三六二―四五七）は六十七歳である。しかし、僧導の講説は寿春が中心であって、建康中興寺に行ったのは晩年の宋孝武帝の孝建元年（四五四）である。したがって、長安の耆老にして三論の碩学で、当時建康にあって講説していたものとなれば、まず僧導よりは僧叡の方が可能性が大きく、智琳が僧叡の講説を聞いたということも十分予想されることである。僧導の門流に連なるものであれば、当時そ

の法系は建康に隆盛を誇っていたはずであり、「妙音中絶」という発想はなかったのではなかろうか。いずれにせよ、想像の域を出ないが、この場合、より重要なことは、「妙音中絶」の真意が、単に長安什肇三論教学の伝統が途絶えたことに対する漠たる感慨を催したにとどまるものではなくして、もっと具体的に、羅什訳『中論』の完成、もしくは僧肇『不真空論』述作以来の、中観の真髄をあらわす著作が世に現われなかったことに対する痛恨の表白であると考えられることである。この書簡が、『三宗論』という、二諦に関する周顒の著述を世に出さんとして書かれたものであることを思い合わせれば、智琳の胸中に去来するものが何であったか、およそ推察もできようと思うのである。ひるがえって、智琳が『中論』『十二門論』に註して、世に残さんと欲した動機も、またここにあると考えられる。そこで、「当法集盛時、能深得斯趣者、本無多人」といって、長安において、羅什が四方義学の僧を集めて盛んに講説を行なっていた当初から、中観の真意を体得したものの少なかったことに言及し、ついで「貧道捉麈尾以来四十余年、東西講説謬重一時、其余義統頗見宗録、唯有此途、白黒無一人得者」といって、さらに現代にかえって、この関中の旧義旧宗の真義を伝えるものが少なく、時代を経るにつれて謬り伝えられたことを慨き、これが為に病を発すとまで極論しているのである。そして、「建明斯義、使法燈有種、始是真実行道、第一功徳」といって、長安古三論、什肇の旧義を再興することをもって、真実の行道であるといっているのである。ここに、明瞭に、成実と三論の義に異の存するところを意識して、これが復興を誓った江南仏教者の自覚が読みとれると思う。これを著述という形で、周顒に『三宗論』の公刊をすすめ、自らも『中論』『十二門論』に註しているところに、具体的なその自覚の在り方を智琳にうかがうことができる。

けだし、南地の思想界においては、文化人たちの講談玄学の流行が、容易に般若三論の復興を促す気運を醸成していたことはもちろんであろう。晋代に三玄が興って格義仏教を紹来し、般若研究の盛行を見たと同じように、南斉以降梁陳の時代には、清談の流行という基盤の上に、ふたたび般若三論の復興を見ているという点で、般若三論と老荘の玄風が中国仏教を形成して行く一大主調音であったことが指摘できる。後代に禅宗が中国仏教の主流を占めて行くのは、まさにその展開であり、変奏である。南朝におけるその導入部たる三論教学の復興は、一方で老荘玄学家周顒によるところ大であったと同時に、それに共鳴する仏教者内部の自覚がなければ起り得なかったことでもある。前節でも瞥見した

ように、『高僧伝』によって見ると、周顒には三論を宗とした人々との幅広い交遊が見られるが、般若の仏理における周顒の造詣の深さは、かかる人々との接触を通じて形成されたことであり、このような一群の人々こそ、南地における三論台頭の先駆者であったのである。これが始めて、明確な著述という形をとって現われ、しかも、後世の三論学者に多大の影響を与えたところに、智琳『中観論疏』述作の思想史的意義が指摘できよう。そういう意味で、周顒『三宗論』と、智琳『中観論疏』は、三論教学成立史上の貴重な道標であった。

僧朗が、関河相承の旧説を江南の地に弘法したのはかかる時点においてであり、そこに三論が学派として成立する一つの契機が見出せる。智琳は、僧朗の南渡と相前後する時期に高昌に歿しているから、僧朗と会することはなかったであろうが、周顒はのち摂山に隠遁し、法度と親交を持つに至るのである。南渡せる僧朗がこの山に止住し、法度に私叔したことは僧伝の伝える通りであり、両者の会見は歴史上の事実であったと思う。かくして、僧朗―僧詮―法朗と次第する摂山三論学派の発生を見るのであるが、この点については次章に詳述する。次にこの『智琳疏』の具体的な伝持と、その内容について一瞥してみたい。

三　智琳疏――その伝承と影響

㈠　疏記引用の「琳疏」

南都三論の碩学安澄（七六三―八一四）は、その主著『中観論疏記』の中で、吉蔵疏を解釈するに際して、今日すでに散逸して見ることのできない各種中論註疏を参考意見として多数引用紹介しており、きわめて有益である。(9) その中でも最もしばしば参照されるものの一つに、『琳疏』、あるいは「琳法師云」として引用される註疏がある。この『琳法師疏』とは、『東域伝燈目録』に、

中観論疏　五巻　琳法師　　　（大正蔵五五・一一五九上）

とある琳法師『中観論疏』五巻と同一のものであることは疑いがなかろう。『東域録』(永超録)は寛治八年(一〇九四)の成立であるが、これに先立って延喜十四年(九一四)に成立した『三論宗章疏録』(安遠録)にはその名を録していない。さらに下って、謙順(一七四〇—一八一二)の撰した『諸宗章疏録』第二は、『東域録』に拠ったものであるから、当然であるが、

中観論疏　五巻　琳法師

(大日本仏教全書、書籍目録第一)

と記されている。『諸宗章疏録』は、現在本でなくてもかつて著作されたものはその書名を録している傾向があるので、謙順の時代に有本であったとは思われないが、とにかく、経録によっても伝承の事実が明らかにうかがえる。『安遠録』にその記述が見られないところから、本書は、安澄の時代から百年を経ずして散逸してしまったのかも知れない。いずれにせよ、安澄の引用した『琳法師疏』とは、経録のいう琳法師『中観論疏』五巻に他ならない。したがって、本書は題名から推しても青目註・羅什訳『中論』の註疏であって、たとえば安澄『疏記』のように、本邦の仏教者による吉蔵撰『中観論疏』の復註ではない。しかし、安澄や経録のいう琳法師が、『高僧伝』の伝える『中論』に註した南斉の智琳であるという明確な証言は一つもない。境野博士は、『高僧伝』のいう南斉智林が、実は智琳であるということを、『疏記』の引用がすべて「琳法師疏」となっていることから証明されるように、同博士は、明らかに安澄のいう『琳疏』が、『高僧伝』のいう南斉智琳の『中観論疏』であると前提しておられた訳である。中国の三論学者で、林もしくは琳と名のつく人で、『中論』に註疏したと伝えられる人は、吉蔵以前にも以後にも、南斉智琳の他には見当らないことも事実である。しかし、このことは、吉蔵疏との比較検討を加えることによって、より決定的に断定されるであろう。

(二)　吉蔵疏に及ぼした琳疏の影響

吉蔵は『中観論疏』巻一本で、『中論』二十七品の科文の大綱を次のように述べている。

(A) 自摂嶺相承、分二十七品、以為三段、初二十五品破大乗迷失、明大乗観行、次有両品、破小乗迷執、弁小乗観行、第三重明大乗観行、推功帰仏　(大正蔵四二・七下)

(中略)

(B) 就二十五品、旧開為二、初二十一品破世間人法、明大乗観行、後四品破出世人法、明大乗観行　(大正蔵四二・九上)

(中略)

(C) 就二十一品、又開為三、初至観業〔品〕有十七品、破稟教邪迷、顕中道実相、第二観法一品次明得益、第三、時・因果・成壊有三品、重破邪迷、重明中道実相　(大正蔵四二・九上—中)

(D) 就初十七品、又開為二、初有七品、略破人法、明大乗観行、次十品、広破人法、弁大乗観行、(中略)就七品即為七段　(大正蔵四二・九中)

細説はすべて省略して、科文の大綱だけを抜萃すると以上の如くである。

吉蔵疏のこの中論科文の条りに関しては、安澄は一度も琳疏を照合することはないが、これに関連して、「時品」第十九に、吉蔵は、

所以有此品来者、二十一品開為三章、第一十七品破洗迷情、顕中道実相、第二法品迷執既破、実相既顕、故有三乗得益、従此已後、第三重破迷情、重明実相、使未悟之徒因而得暁、已解之者観行増明、故有此一章也

（大正蔵四二・一三〇中）

と、前出(C)項を細論している。これに註記した安澄は、

案、琳疏云、又前二十一品、明世間観行、中有三意、前来一十七品、略広二文、破遣迷情、顕示中道、第二観法品、迷執既除、実相又顕、故有三乗得益、但衆生無尽、其中復有未悟之者、故従此後第三、重破迷顕実、使未悟之徒因而得暁、已解之輩観行増明、而即観時品者、対前法也、准之可悉

（大正蔵六五・二〇二上）

と琳疏を参照しているが、この両疏の文章は、内容表現ともに酷似している。すでに吉蔵は、(B)項で、「初二十一品、破二世間人法一、明二大乗観行一」と述べたが、これは安澄の引く琳疏の「前二十一品、明二世間観行一」とあるものを〈破〉と〈明〉の二段に改変したものである。そして吉蔵は、この前文で「就二二十五品一、旧開為レ二」といって、この『中論』二十七品の科段は「旧くに」あった説を採用したものであることを断っている。吉蔵はこれを(A)項の冒頭で、摂嶺より相承した説であると称しているが、より具体的には安澄のいう「琳疏」に拠っていることは明らかである。そして、もし吉蔵のいう「自二摂嶺一相承」を額面通り受取るとするならば、この琳疏の科文が、摂山三論学派に伝承されて、正統的な中論分科説になっていたということになる。いずれにせよ、吉蔵以前、もしくは僧朗・僧詮という摂山三論の祖師方に先立って、旧く、かかる『中論』の三分科説を説いていた「琳法師の疏」とは、南斉智琳の『中観論疏』をおいて他にはない。

吉蔵が南斉智琳を知っていたことは周顒との関係から明らかであるが、[10]その著わした疏のいずれにも智琳『中観論疏』に言及したものはない。にもかかわらず、吉蔵がこれを見ていたことは以上の引用からして明らかである。なぜ吉蔵は具体的に智琳の名をあげなかったかは、吉蔵において智琳は学系の違う傍流とみなされていたからであろう。吉蔵が、『智琳疏』を参照して、自己の『中観論疏』を述作していると思われる証拠は、『中論』の科文に関してだけではない。安澄の参照した琳疏の文は、他にも吉蔵疏が、琳疏に基づいていると思わしめるものが数多くある。その二、三の文例を対照してみると、

吉蔵疏

(A)　計去者乃復無窮、略明七

一世間人取耳目所見言実有人之動静寒暑往来

二者外道謂、従自在天来為来、来還反為去、復云、無因而来無因而去

三者二世有部従未来来現在、従現在謝過去

（後略）

巻第四本「去来品」第二（大正蔵四二・五四上）

(B)　所以有此品者、仏随虚妄衆生種種異説、或作五陰之名、或標六種之称、而意在破我、令我見息法亦不留、滞教之人不領無我、但取著於法、上已破其迷五、今復除其惑六、故説此品

巻第五本「六種品」第五（大正蔵四二・六九下）

智琳疏

（案、琳疏云）

一者凡情所見動静去来以為実法

二者外道謬存、一切万物従自在天冥性、而来還反為去

（中略）

三者三世有部法、従未来流至現在、称之為来、現法謝往呼之曰去

『疏記』巻第五本（大正蔵六五・一一一下）

（案、琳疏云）弁来意者、倶随衆生種種異説、或作五陰之号或標六種之称、原其聖意為破男女定相、不欲立其定有、而外人不達即謂定有六種、前已破其迷五、今復除其惑六、故次明之

『疏記』巻第五末（大正蔵六五・一四八上）

(C)　問、品破縛解、何故破往来、答、外人以往来即是縛故、破往来即破縛也
然往来之本不出人法、此二若実要堕断常、常則天人無交謝、静然不変、何有往来、無常則体尽於一世、誰復往来耶

巻第七末「縛解品」第十六　（大正蔵四二・一一四上）

（案、琳疏云）諸行往来者、行是五陰、往来即転也
往来之本不出人法、此二若実要堕断常、常則天人居作定作、何有往来、断則六道各尽一形、誰復往来

『疏記』巻第七本（大正蔵六五・一七四上）

(D)　薩婆多云、現在起善悪業、過現相而去入於過去為得得之属於行人、後若果起、此得則断、然此義具断常、起而即謝為断、在過去不滅為常

巻第八本「業品」第十七（大正蔵四二・一一八上）

（案、琳疏云）薩婆多云、現在起善悪業入於過去為得、所得繋属行者、後若果起此得即断、此只不離断常、起而即謝為断、在過去不滅為常

『疏記』巻第七本（大正蔵六五・一八三下）

吉蔵疏と智琳疏の近似を一読して明瞭ならしめるために、特に、字句の表現においても全く一致しているものを数例あげてみたのであるが、他にも安澄は琳疏を引用する場合、かなり意識的に、内容・形式ともに吉蔵疏に近い文脈を多数検出している。これは、吉蔵が『中観論疏』の述作に際し、特に智琳疏を座右の書として参照依用したことを意味するものである。三論の大成者吉蔵の代表的主著ともいえる同書の成立に与えた影響度から推しても、三論教学成立史上における智琳『中観論疏』の地位は看却さるべきではなかろう。

四　智琳疏成立の思想的背景

(一)　曇影疏と智琳疏

すでに述べたように、吉蔵は関中の古疏として曇影『中論疏』をもしばしば自疏の中に引用した。曇影疏については、吉蔵自身がはっきり明言して引いていることが多い。しかし、曇影疏はわずか二巻であり、その数も自ら限られるのに対し、智琳疏は五巻であり、しかも安澄が断片的に示してくれるところから察するに、『中論』の各品についてかなり具体的に逐条的な註解をした節があり、その意味でも、個々の文節の註解に吉蔵がこれを依用したことは疑いがない。ところで、智琳疏もまた、関中の曇影疏の存在を背景に成立したことを安澄は示唆している。たとえば、「観因縁品」の〈従変生〉という一句の解釈である。まず智琳疏と吉蔵疏を比較してみる。

(A)　**吉蔵疏**

従変生者、変生者変有四種
一神通変、如変石為玉
二性自変、如少変為老
三遇縁変、如水遇寒則変為氷
四者外道謂、別有変法能変生万法

智琳疏

(案、琳疏云)
一神通変、能以大海為蘇落、大地成金珍、穢土為浄土、浄土為穢土、此皆聖人神通力不思議変
二者物自性変、明有為之法其性無常、念念変異理無住時、如初生嬰児俄爾老邁、有為法爾、非人作也
三者遇縁変、如水性雖冷得火成湯、寒因縁即復為氷、如是等類皆為外縁変
四者外道不達、謂、別有変法能変万物、人天六道莫不由之、故云従変生也

巻第一末（大正蔵四二・一五上）

『疏記』巻第二本（大正蔵六五・三五上―中）

すなわち、吉蔵疏のいう四種の〈変〉は智琳疏が典拠であることが知られ、それぞれの説明も智琳疏を要約したものである。さらにこの智琳疏の解釈は曇影疏に基づいていることは、最初の〈神通変〉について安澄は、「曇影師云、或神通変、如変水為蘇、変石成金、准之可悉」と付記していることからも明らかである。これを智琳は「一神通変、能以大海為蘇落、大地成金珍、穢土為浄土、浄土為穢土、此皆聖人神通力不思議変」のように敷衍し、吉蔵において「一神通変、如変石為玉」のように要略されたことが分る。〈従変生〉の解釈について、『疏記』には曇影疏についてはこの〈神通変〉の一句しか引いていないので必ずしも断定できないが、この三疏の間には密接な繋がりがあったとみてよい。

　このことは「去来品」第六偈の長行釈「若有二去法、則有二去者、何以故、因去法有去者、故一人有二去二去者、此則不然、是故去時亦無法」（大正蔵三〇・四上）という一文に対する三者の註釈を見るとき一層明らかである。まず、吉蔵疏と智琳疏を比較してみる。

(B) **吉蔵疏**

（前略）

又本是一人、由汝立去時中有去即成二人、既成二人即一人与去法往東、一人与去法往西、西東トニアルベシ、東人復於去時中去復成二法二人、如是即一人成無量人、一法成無量法、若爾者即失一人一法、既失其一、何有多耶、故一多倶壊、至此已来即立法窮矣

巻第四本「去来品」第二（大正蔵四二・五六中）

智琳疏

（琳法師顕此意云）

則有二去者、去不自運、由者管御既有二去必有二者、故云若有二去法則有二去者、然者去相離、要復相須、豈非二去二者、便一去与者西、一者与去東、西去与者亦応相離、還復相須復為二去二者、東亦如此、是一人為無量者、一動為無量去、一時為無量時、豈有此理也

『疏記』巻第五本（大正蔵六五・一一七下）

次に智琳疏と曇影疏を内容的に一致せる部分についてのみ比較対照する。

(C)

曇影疏

（案、影疏云）
則有二去者者、去違離要復相已為二去二者、便一去与者東、一者与去西、西去与者亦応相離、既相離已亦当相須復為二去二者、東亦如之、便為四去四者、遂至無量、則然一人為無量人、一動為無量動、一時為無量時、可得然乎

『疏記』巻第五本（大正蔵六五・一一七中―下）

智琳疏

故云若有二去法則有二去者、然者去相離、要復相須、豈非二去二者、便一去与者西、一者与去東、西去与者亦応相離、還復相須復為二去二者、東亦如此、是一人為無量者、一動為無量去、一時為無量時、豈有此理也

すなわち、智琳疏と曇影疏はほとんど字句も全同である。吉蔵疏は、この両疏を参照し、これに拠っていることは明らかである。したがって、曇影（―四一八）智琳（四〇九―四八七）吉蔵（五四九―六二三）という、三人の註釈家による中論疏の間には密接な関係のあることが知られる。そして、智琳疏成立の背景に曇影疏の存在が予想されるとなれば、前項で見たように、この曇影疏とは別に吉蔵疏は多分に智琳疏を承けたことは明らかなので、この三疏の間には、年代的にも発達的な縦の関係を予想せしめるものがある。換言すれば、智琳『中観論疏』を媒介として、関中の中論研究が吉蔵に継承されているともいえるのである。

(二)　思想とその背景

安澄の紹介する智琳疏は極めて断片的で、主として吉蔵疏の語句の解釈に参考意見として示している場合が多い。したがって、智琳疏全体の組織大綱や、思想内容にまで立入ってこれを検討することをしていないので、その全貌につい

てはこれをうかがうすべもない。しかし、智琳疏の断簡を一瞥してみても、表現上の字句にとどまらず、思想的にもこれが関中の曇影『中論疏』や僧肇『肇論』に代表される正統説を継承したものであることが知れる。

(1) たとえば、「観四諦品」第十八偈の部分的な註解を安澄は次のように引いている。

琳法師云、亦為是仮名者、追有明空、空是仮名説也、又真理絶相、言行斯断、豈容有空於其間哉、但仮言以示無言、故云亦為是仮名也、亦是中道義者、無性故非有空、空故非無、遠離二辺名為中道、此釈直明相待以破有無、而未正明因縁空義、今明万法起也、藉因託縁互相依持、離有離無、相依故非有、恒持不是無、離有無二辺、乃名中道義也

(大正蔵六五・七一上—中)

前段で、智琳が「真理絶相、言行斯断、豈容有空於其間哉」というのは、曇影が「内外並冥縁智倶寂、豈容名数於其間哉」[11]と説くのと同じである。般若・空の主体的な理解において両者は共通のものをもっていたといえる。また、「中道義」についても、「遠離有無二辺」という原初的な解釈を一歩すすめて、「因縁空義」においては、万法は、因を藉り、縁に託して互相依持するが、相依の故に非有であり、恒持の故に非無であるといって、かかる意味で有無の二辺を離れる（非有非無）のが中道義であるというのは、「四諦品」の偈意にかなった解釈といえよう。ちなみに曇影は、二諦を会通すれば「有なりと雖も而も無なれば、則ち有に累（著）わされず、無なりと雖も、而も有なれば、則ち無に滞らず。無に滞らざれば、則ち断滅の見息み、有を存せざれば、則ち常等の氷消ゆ。此の諸辺を寂するが故に名づけて中と曰う」[12]と中道を定義している。

(2) さらに安澄が比較的長文にわたって智琳疏を引用したものに『中論』帰敬偈の前半「能説是因縁、善滅諸戯論」(大正蔵三〇・一下)という一句の註解がある。すなわち、

琳法師云、善滅諸戯論者、文有二意、一明因縁生法、性恒寂滅、但有心将会者、悉不相応、称滅戯論、故智度論云、因縁生法、滅諸戯論、仏能説是、我今当礼、二彰仏智窮源契理究竟、宣示未聞同已所詮（亦云）善滅何者、但二乗

之人執法有性断除生死、別求涅槃、情懐取捨非為善滅、故浄名云、法無戯論、若言我当見苦断集証滅修道、是即戯論非求法也、仏即窮理尽性、巧談諸法従因縁生畢竟空寂、即是涅槃、非謂除法始方滅累称為善滅、蓋由法性自爾、仏便依起説、若理不然則聖無此力也、故肇師言、聖得理成理為神御、斯言当也、道二乗存心取法、妄執有無、言不合理、通云戯論、若能忘言息慮、冥心至理者、方為善滅也　（大正蔵六五・二六中）

というのである。ここで智琳は「善滅諸戯論」とは、第一に因縁生の法は畢竟じて無自性空寂であるという理であり、第二にこの理を窮め、心を冥じて理に至ることであるといっている。その傍証として羅什訳『大智度論』の、

因縁生法、滅諸戯論、仏能説是、我今当礼　（大正蔵二五・九七中）

という一文と、同『維摩経』の、

法無戯論、若言我当見苦断集証滅修道、是則戯論非求法也　（大正蔵一四・五四六上）

とをあげているのは、羅什訳諸経論に対する智琳の意識的な研鑽の跡をしのばせるものがある。さらに智琳は僧肇のことばとして、「聖得₂理成₁理、為₂神御₁」と述べ、この言が至当であるといっているが、これは僧肇『涅槃無名論』に涅槃の〈道〉を述べた条りに、

然則言之者失其真、知之者反其愚、有之者乖其性、無之者傷其軀、所以釈迦掩室於摩竭、浄名杜口於毘耶、須菩提唱無説以顕道、釈梵約聴而雨華、斯皆理為神御　（大正蔵四五・一五七下）

とあるものの取意である。善滅諸戯論はまた涅槃の境地でもあるが、因縁所生法は畢竟空寂であるという理を「窮理尽

性」するのが涅槃であるという。僧肇のことばを借りて聖人がこの理を得、この理を成ずるのは〈神御〉であるといっているのは、いわゆる「無心の妙慧を以て無相の虚宗に契う」[13]ことであり、それは言説の有無を超えているのである。

このように『智琳疏』の中には、羅什訳諸経論をはじめ、曇影・僧肇に代表されるような長安三論の思想がいかんなく摂取され、自家薬籠中のものとなっていることが看取される。ことに、『肇論』が本格的に研究されるようになったのは、一般に陳代の慧達のころから、江南三論学派の間で始められたのがきっかけであるとされるが、それに先立つこと一世紀近い南斉智琳において、すでにその萌芽が見られるということは、智琳の般若三論の思想が関中の旧説を正しく継承したものであり、これを背景に成立したものであることを証するものである。

註

(1) 『高僧伝』巻第八釈智林伝（大正蔵五〇・三七六上―中）。なお『高僧伝』には「智林」となっているが、三論関係の文献で伝える所ではすべて「智琳」となっている。たとえば、吉蔵『二諦義』巻下に「晩有智琳法師、請周顒出三宗論」（大正蔵四五・一〇八中）とあり、これは本文中に後述するように、周顒との交渉について述べたもので『高僧伝』と同一内容であるが、明らかに「智琳」となっている。以下、安澄『中観論疏記』もすべて「智琳」であり、『三論章疏目録』『東域伝燈目録』等も同じである。境野黄洋博士は、琳と林は、音通である所から用いられたのであろうといっている（境野黄洋『支那仏教史講話』巻下、四四頁参照）。よって、本論では智琳として統一して用いる。

(2) 常盤大定『国訳一切経』和漢撰述75「史伝部」七、一八〇頁脚註参照。

(3) 『高僧伝』巻第七釈慧亮伝（大正蔵五〇・三七三中）

(4) 同、（大正蔵五〇・三七二中）

(5) 周顒の伝は『南斉書』巻四一のほか『南史』巻三四にもあり、『高僧伝』巻第七・八の各僧伝中にもしばしば散見する。

(6) 同様趣旨の文が『広弘明集』巻第二四僧行篇「与汝南周顒書」梁釈智琳（大正蔵五二・二七四中―下）にあり、『南斉書』巻第四一周顒伝にも見られる。なお引用文中、傍線部分は『広弘明集』を参照の上、筆者においてこれを改めたものである。以下の引用についても同様である。

(7) 羅什の年代は一般に（三四四―四一三）とされている。これは唐道宣の『広弘明集』巻第二十三所載の「僧肇撰鳩摩羅什法師誄」に「癸丑元年（四一三）年七十、四月十三日薨于大寺」（大正蔵五二・二六四下）とあるによったものであるが、

塚本博士はこの誅は信用し得ないとして、その生涯を（三五〇―四〇九）と推定されている。この卒年時は慧皎『高僧伝』等に記すものの如くである。詳しくは、塚本善隆編『肇論研究』一三〇頁参照。

(8)「妙音中絶六十七載」を羅什歿年から起算するのは、境野黄洋『支那仏教史講話』（下巻、一〇七頁）の説であり（ただし、同博士は、羅什卒年を弘始十五年（四一三）と見ておられる）、僧肇『不真空論』が世に出た年と推定されるのは、宇井伯寿『支那仏教史』（三九頁）の説である。『不真空論』の成立を（四〇九―四一三）としたのは塚本善隆博士の説による。塚本、前掲書、一五三頁参照。

(9) 泰本融博士の『国訳中観論疏』（『国訳一切経』和漢撰述26「論疏部」六）中の「中観論疏解題」二四頁には、安澄が『中論疏記』の中で引用する文献・学説を整理して列記してあり、極めて便利である。なお、拙稿「中論疏記引用の中論注釈書」（『印度学仏教学研究』二一―二、昭和四十八年三月）参照。

(10) 吉蔵『二諦義』巻下に「周顒晩作三宗論、明二諦以中道為体、晩有智琳法師、請周顒出三宗論、周顒云、弟子若出此論、恐于衆人、琳曰、貧道昔年少時、曽聞此義、玄音中絶四十余載、檀越若出此論、勝国城妻子頭目布施」（大正蔵四五・一〇八中）とあり、智琳が周顒に書簡を出したことを承知している。

(11) 曇影「中論序」（『出三蔵記集』巻第十一、大正蔵五五・七七上）

(12) 同、（大正蔵五五・七七中）

(13) 曇影「中論序」（『出三蔵記集』巻第十一、大正蔵五五・七七上）

第三節　周顒と『三宗論』

一　序

南斉智琳の『中観論疏』と並んで、江南における三論学復興の原動力となったのが周顒の『三宗論』である。吉蔵は『中観論疏』巻第二末「同異門」第六で、歴代衆師の代表的な般若理解の義をつらね、その同異得失を弁じているが、その結論に、

今総詳之、然若封執上来有所得、皆須破之、若心無所寄、無所得、適縁取悟、皆得用之、亦但府経論者、釈道安本無、支公即色、周氏仮名空、肇公不真空、其原猶一、但方言為異、斯可用之（大正蔵四二・二九下）

と述べている。ここで吉蔵は、釈道安の「本無義」と支遁の「即色義」、周顒の「仮名空義」、僧肇の「不真空義」がいずれも経論の趣旨に府（かな）えるものであり、方言は異なってもその根源は一つであるから、斯（ことごと）く用うることができると称している。この周顒「仮名空義」とは、二諦の義に関して三宗の不同あるを論じた『三宗論』の中で、第三の宗にあたる周顒自身の説で、当時の成実学派の二諦観を破して、般若三論の立場から二諦の正義を述べたものである。それ故吉蔵がこれを高く評価したのである。宋祖琇の『隆興仏教編年通論』巻第五には、

時京邑諸師、立二諦義有三宗、各各不同、於是汝南周顒、作三宗論、以通其異（続蔵一・二・乙・三・三・二三八右下）

とあり、周顒の『三宗論』は、当時の京邑諸師の二諦義について三宗の不同を会通した書であると称しているが、『南斉書』の周顒の伝には、

著三宗論、立空仮名、立不空仮名、設不空仮名難空仮名、設空仮名難不空仮名、仮名空難二宗[1]

とあり、むしろ第三の「仮名空」という周顒自身の説によって、「不空仮名」「空仮名」という前二者を論難破析したものであることが知れる。この前二宗の二諦説について、安澄の『中観論疏記』は、

有人伝曰、依均正玄義者、空仮名、不空仮名、倶是成実師　（大正蔵六五・九六上）

と述べている。したがって、「空仮名」「不空仮名」の二説は、主として成実師によって唱えられた二諦説であると考えられ、この成実の二諦を、自ら「仮名空」の説を立てることによって破析したのが、周顒『三宗論』の趣旨であるといえよう。そこで、湯用彤教授は、「周彦倫（周顒）の『三宗論』は三論学者が成実に対して下した攻撃の第一声である」[2]といっている。もって、般若三論思想史における『三宗論』の位置をうかがい知ることができる。

二　不空仮名

『三宗論』における「三宗」の次第順序に関して、吉蔵は『中観論疏』巻第二末で、

次斉隠士周顒著三宗論、一不空仮名、二空仮名、三仮名空　（大正蔵四二・二九中）

といって、㈠不空仮名、㈡空仮名、㈢仮名空の順序にいい表わしている。これは吉蔵の『二諦義』巻下、[3]ならびに『大乗玄論』巻第一[4]の説明の順序とも合致する。したがって、二諦に関して「三宗」を発達的段階的に述べるとなると、前記の順序が至当であると考えられる。なお『三宗論』は今日散逸して伝わることがないが、『三宗論』の内容にまで関説した比較的まとまった歴史的文献としては、嘉祥大師のものが現存唯一のものである。したがって、その思想内容についてうかがうには、吉蔵の著作、もしくはそれに関連した三論系の註解書に拠るしかないのである。

三宗の中で、最も初歩的な二諦の理解が第一の「不空仮名」である。これはのちに別名「鼠嘍栗の二諦」とも呼ばれる。すなわち『大乗玄論』に、

不空仮名者、但無性実有、仮世諦不可全無、如鼠嘍栗　（大正蔵四五・二四下）

といっている。『二諦義』にはさらに詳しく、

鼠嘍栗二諦者、経中明色色性空、彼云、色性空者、明色無定性、非色都無、如鼠嘍栗中肉尽、栗猶有皮殻、形容宛然、栗中無肉、故言栗空、非都無栗、故言栗空也、即空有併成有也　（大正蔵四五・八四上）

と述べている。これによると、〈鼠嘍栗〉というのは、鼠が栗の果肉を食い尽して、中は空洞であるが、皮殻はそのまま残っているという意味である。これを個物の自性は空であるが、個物の姿・形は有であることにたとえたものである。したがって、不空仮名の意味は「仮名を空じない」ということで、性空の無を真諦とし、仮色の有を俗諦と考えるのが「不空仮名」の二諦観である。すなわち、『中観論疏』に、

不空仮名者、経云色空者、此是空無性実故言空耳、不空於仮色也、以空無性実故名為空、即真諦、不空於仮故名世諦、晩人名此為鼠楼（ママ）栗義　（大正蔵四二・二九中）

と述べている。そして吉蔵は続いてこれを次のように難じている。すなわち、

難云、論云、諸法後異故、知皆是無性、無性法亦無、一切法空故、即性無性一切皆空、豈但空性、而不空仮、此与前即色義不異也　（同前）

というのである。ここで吉蔵が、「不空仮名」の義は「即色義」と同じといっているのは、僧肇『不真空論』の所破となった般若義に関する三家異説の「即色家」のことである(5)。即色義の趣旨は「色はそれ自身で本来色となっているのではない（色不自色）。それ故、色だといっても実際には色ではない（雖色而非色）」という点にあり、これに対する僧肇の批判も、「色は色に直面したときすでに色であって、色を色とする自性によって色となるのではない（色者当色即色、豈待色色、而後為色哉）。したがってこの説は色が本質的な自性を有する色ではないということをいうのみで（此直語色不自色）、色＝非色であること、つまり、無自性の色が色として現在前している点を理解していない（未領色之非色）」というのであった(6)。「不空仮名」の義が、色を自性と仮名に分けて考え、自性上は空無であるが、仮色は有であると考える点は、即色義と同様であるというのである。吉蔵が「論云」としてあげた経証は、『中論』巻第二「観行品」第十三の第三偈で、

諸法有異故、知皆是無性、無性法亦無、一切法空故　（大正蔵三〇・一八上）

というものである。つまりこの「観行品」の偈は大乗の空観をよく示している。色を自性上の色と仮色とに分けて、前者を空無とみなし、後者を有と考える「不空仮名」の空観は、この『中論』の偈文の説く大乗の空観ではなく、むしろ『成実論』の空観に近いと考えられる。すなわち、『成実論』では、たとえば、「論門品」に、

論有二門、一世界門、二第一義門、以世界門故説有我、(中略)第一義門者、皆説空無(中略)又有二種論門、一世俗門、二賢聖門、世俗門者、以世俗故説言月尽、(中略)又諸所説空無相等名賢聖門
(大正蔵三二・二四八上)

とあり、また、「滅法心品」には、

五陰実無、以世諦故有、所以者何、仏説諸行尽皆如幻如化、以世諦故有非実有也、又経中説第一義空、此義以第一義諦故空、非世諦故空
(大正蔵三二・三三三上)

と説いている。『成実論』の空観では、第一義門・賢聖門乃至第一義諦の立場では〈空〉なのであるが、世界門・世俗門・世諦の立場からは〈空〉ではない。引用文の後者において、「経に第一義空と説くのは、第一義諦を以ての故に空なので、世諦の故に空というのではない」という一句が、これをよく示している。このような『成実論』の空観を大乗の般若空観と比較して、湯用彤教授は、成実は、「無体有相」と説くのに対し、大乗は「体相皆空」と説くところにその違いがあるとしている。(7) そこで、「自性を空じて、仮名を空じない」という「不空仮名」の二諦観は、このような『成実論』の空観に由来していると思われる。

南朝の成実論師が事実このような二諦観を信奉していたかどうかについて、吉蔵以外に、たとえば浄影寺慧遠(五二三—五九二)も『大乗義章』「二諦門」で、〈二諦義〉に四宗ありといい、その第二宗について、

第二宗中、因縁仮有以為世諦、無性之空以為真諦
(大正蔵四四・四八三下)

といっている。この第二宗を慧遠は「破性宗」ともいい、別名「仮名宗」と称しているが、慧遠自らこれを成実の説であるといっている。(8) これは吉蔵『中観論疏』に説くところと完全に一致している。すなわち、

如旧地論師等、弁四宗義、謂毘曇云是因縁宗、成実為仮名宗、波若教等為不真宗、涅槃教等名為真宗
（大正蔵四二・七中）

とある「旧地論師」とは慧遠を指していることは明らかである。かくて、『成実論』乃至「成実師」の説く二諦説を、周顒は三宗の第一「不空仮名宗」と名づけたことは明らかであろう。

それでは、南朝宋斉代当時にあって、かかる二諦説を主唱した成実師とは、具体的に誰であったかが次に問題となるが、これについて安澄は、

山門玄義第五巻云、第三釈顕亮、不空二諦論云、経曰、因縁諸法有仏無仏性相常住、豈可言無哉、而経云、諸法空者所謂内空無主、以無主諸法名世諦、諸法無主是真諦、此即数部三蔵意明事理二諦、以三聚無為為俗諦、其中十六真理是第一義諦、旧詺為鼠楼栗義（有）
（大正蔵六五・九五下）

といって、『山門玄義』(9)を引いて顕亮の『不空二諦論』の説であると称している。この『玄義』もしくは安澄の説は必ずしも信憑できない。第一に顕亮の『不空二諦論』とあるが、顕亮とは先に述べた『高僧伝』巻第七所伝の何園寺慧亮(10)のことで、「姓姜、先名二顕亮一」とあるように、慧亮の前名である。しかし、何園寺の慧亮は『大品』や『法華』の学者で、慧皎の伝えるところでは、成実系統の人とは思えない節がある。湯用彤教授は、安澄のいう顕亮は、智琳の師で『成実論義疏』八巻を著わした道亮(11)ではないかといっているが(12)、推測の域を出ない。また、別に慧皎は長楽寺の覚世が、『大品』と『涅槃経』を善くし、「不空仮名義」を立てた、と称しているが(13)、覚世については、慧皎は、三論学者で時の学者に宗とされた北多宝寺の慧整と同じころ活躍したということしか伝えていないが、『名僧伝抄』の第十五覚世の伝に、

善泥洹大品、立二諦義、以不空仮名為宗、論議清弁、与恵勲(整)斉名（後略）（続蔵一・二・乙・七・一・九右上—右下）

とあり、若いとき彭城に遊び、のち京師に出て長楽寺に住し、宋泰始中（四六五―四七一）に多く方等経に通じたと称される。五十九歳で卒しているが、卒年は不詳である。いずれにせよ、「不空仮名義」が当時一つの学説であったことは事実であろう。

第二に、『玄義』自体の説か、それとも安澄の補足になるものか、前記引用文ではこの「不空仮名」の二諦を、「此れ即ち数部三蔵の意にして、事理の二諦を明かす」といって、これを毘曇の二諦と見ていることである。これが安澄の意見に近いことは、前述の慧遠（吉蔵のいう旧地論師）の「四宗義」を註したところで、安澄は、

> 一因縁宗、二諦諸法無有自性、因縁起作以為俗諦、理本寂滅以為真諦、但凡夫妄情計有定性、空此妄情故云色即是空、後人詺毘曇宗
> （大正蔵六五・一七上―中）

と述べているからである。毘曇の二諦が事・理の二諦であるというのは正しいが、毘曇すなわち「説一切有部」の学説に、〈法無自性〉を前提して、〈不空仮名〉つまり、自性は空であるが、仮名は有であるという二諦を相当させることは間違いである。現に慧遠はこれを「立性宗」と称して、その説明で、

> 言立性者、小乗中浅、宣説諸法各有体性、雖説有性、皆従縁生、不同外道立自然生、此宗当彼阿毘曇也
> （大正蔵四四・四八三上）

と述べているのである。湯用彤教授は（安澄のいう）是の説は法の無自性を主張していないから、「不空仮名宗」とは相合しない、といってこれを退けている。[14]前述したように、安澄は別に「有人伝えて云く」として、三宗の中の「不空仮名」と「空仮名」の二宗は、成実の説であるという見解も示しているので、『山門玄義』を引用してのこの説とは矛盾することになるが、仮名を不空としてとらえる、すなわち『成実論』の仮名を、有的に把捉している点で、むしろそ

れは毘曇に近いものであると安澄は考えたのかも知れない。いずれにしても、当時の成実師の二諦説を代表するものとして、周顒が、これを第一に採りあげたものであろう。

三　空仮名

三宗の第二が「空仮名」である。これはのちに別名「案瓜の二諦」とも呼ばれる。すなわち『大乗玄論』に、

> 第二空仮名、謂此世諦挙体不可得、若作仮有観、挙体世諦、作無観之挙体是真諦、如水中案爪(瓜)、手挙瓜令体出、是世諦、手案爪(瓜)令体没、是真諦　（大正蔵四五・二四下）

といっている。「案瓜の二諦」の「案瓜(あんか)」とは、「瓜を案ずる」という意味で、瓜は「うり」のことである。水中の瓜を手でもって挙げて水に浮んだところが世諦で、その同じ瓜(うり)を手でもって水に沈めて見えなくなったところが真諦であるというたとえである。『中観論疏』にはこれを、

> 空仮名者、一切諸法、衆縁所成、是故有体、名為世諦、折(析)縁求之、都不可得、名為真諦、晩人名之為安苽(瓜)二諦、苽沈為真、苽浮為俗　（大正蔵四二・二九中）

と説いている。一切の諸法は衆縁の所成であるから有である。この仮有を俗諦となすのである。しかるに、諸縁を分析して体を求めるも不可得であるから空・無である。この空無を真諦となすのである。『二諦義』巻下には「仮を世諦と為し、仮体即空を真諦と為す[15]」と簡略に説いている。すなわち、「空仮名」の二諦も、法の仮名有を俗諦として、第一義の空を真諦とする点では、最初の「不空仮名」と同じであるが、初階の実有的な仮名ではなく、文字通り、仮有を世諦とするのである。そしてこの仮有を分析して空を求めるのが特徴で、「析空観」に基づく二諦であるといえる。そこ

で吉蔵は、

難曰、前有仮法、然後空之、還同縁会、故有推散即無之過也　（大正蔵四二・二九中）

と難じている。前に仮法あり、これを世諦とし、然る後にこれを空じて真諦となすというのであれば、それは「縁会」に同じく、「推散即無」の過誤があるという。「縁会」とは六家七宗の第七于道邃の[16]「縁会宗」のことである。縁会の義とは、『中観論疏』の同処に、

第七于道邃明縁会故有名為世諦、縁散故即無称第一義諦、難云、経不壊仮名而説実相、豈待推散方是真無、推散方無、蓋是俗中之事無耳　（大正蔵四二・二九中）

とあるところからも明らかで、「推散即無」とは「縁をむりに追い散らして無とする」ことで、吉蔵はこれを「蓋し是れ俗中の事無のみ」と難じているのである。

成実を「仮名宗」と称したように、「仮名有」の考え方は『成実論』に普遍的なものである。たとえば、「色名品」に、

故説四大四大所因成者、四大仮名故有　（大正蔵三二・二六一上）

とあり、「滅法心品」に、

如経中説、諸法但仮名字、仮名字者、所謂無明因縁諸行乃至老死諸苦集滅、以此語故知、五陰亦第一義故無　（大正蔵三二・三三三上）

とあるように、因縁によって生じた諸法は〈仮名有〉であり、第一義では〈無〉であるというのが『成実論』の主題でもある。ただ、「空仮名義」の二諦観では、この因縁の仮有を分析しても体性の不可得であるところを第一義の空であると考えたのである。したがって、「空仮名」の二諦観も、『成実論』の〈仮名有〉に対する正しい理解を欠いたところから生じた二諦説で、成実師の所説であることは前の「不空仮名」と同じである。

第二の「空仮名義」を誰が説いたか、具体的に示す資料はない。吉蔵はのちに開善等の梁代の成実論師がこれを用いたと称している。[17]開善寺智蔵が、梁代にあっても「空仮名義」そのままの素朴な二諦説を説いたかどうか疑わしいが、吉蔵が、智蔵の「二諦中道説」や「二諦一体説」の原型に、〈空仮名〉の真俗相対に近いものを見出していたことは確かである。たとえば、『大乗玄論』巻第二に、智蔵の『成実論義疏』[18]の説として、

此疏云、二諦中道云何談物耶、以諸法起者未契法性也、既未契故有有、則此有是妄有、以其空故是俗也、虚体即無相、無相即真也、真諦非有非無而無也、以其非妄有故、俗雖非有非無而有也、以其仮有故也、与物挙体即真故非有、挙体即俗故非無、則非有非無真俗一中道也、真諦無相故非有非無、真諦中道也、俗諦是因仮、即因非即果故非有、非不作果故非無、此非有非無俗諦中道也　（大正蔵四五・二六上）

と引用している。ここでたとえば智蔵は、「挙体即真の故に有に非ず、挙体即俗の故に無に非ず」と称して、この非有非無をもって真俗一中道を説いているが、[19]これは「案瓜の二諦」が、「瓜没之時、挙体併没、瓜出之時、挙体併出、出時無没、没時無出」と説くのと同一原理に基づいている。したがって、真諦は非有非無であるが妄有ではないから〈無〉であるといい、俗諦は非有非無といえども仮有であるから〈有〉であるというのは、有無の二理・二見を出ずるものではなく、相即して一中道を成ずるとはいえない。また、開善は別に「真俗一体」を説いて、次のように述べたと伝えられる。

次開善解云、仮無自体生而非有、故俗即真、真無体可仮、故真即俗、俗即真離無無有、真即俗離有無無、故不二而

二、中道即二諦、二而不二、二諦即中道　（大正蔵四五・一〇五上）

これに対する吉蔵の批判は、

第二難云、汝色即空時、為空色分際、為不分際、若不分際則混成一、若空色一、皆常皆無常、真俗一言俗無常真常者、即例難真俗一真無常俗常也、若分際則空色異、雖即終分際終異、如沈檀雖合為案、沈檀終分際終異、若異方等之経便壊、覆面之舌不成也　（同前）

と「一異」の論理をもってこれを破している。前の『玄論』の妄有（仮有）を俗諦、無相を真諦とする智蔵の中道説でも、この「一異」の難に見られるように、妄有と無相の二理となって、真俗の一中道は現成しないというのが吉蔵の難であった。これをもって真俗の一体を説くことは、それはあたかも、〈瓜〉が沈むとき挙体没し、〈瓜〉が浮ぶときは挙体出ずといって体の即一を説く、「案瓜の二諦」の原思想を出ずるものではない、というのが吉蔵の批判である。したがって、開善が「空仮名義」を説いたというのは、歴史的な事実としてではなく、吉蔵の批判の原理として、これが援用されるにふさわしい二諦説を、成実の代表的学者として智蔵が有していたとみるべきである。

四　仮名空—周顒正義

第三が周顒自身の「仮名空」の義である。すなわち『中観論疏』に、

第三仮名空者、即周氏所用、大意云、仮名宛然即是空　（大正蔵四二・二九中）

とある。これによると、「仮名空」の大意は、「仮名は宛然として即ち是れ空である」という意味であるという。湯用彤

教授は、「仮名空」は〈持業釈〉であるといっている。[20] すなわち「仮名故空」「空故仮名」の意味で、空仮相即を明かしたのが周顒「仮名空」の趣旨であるという。『二諦義』巻下には、

三宗者一不空仮、二空仮、三仮空、(中略)今家所弁初節二諦、是仮空義、仮故空雖空而仮宛然、空故仮雖仮而空宛然、空有無礙　(大正蔵四五・一一五上)

とあり、『大乗玄論』には、

仮空者、四重二諦中初重二諦、雖空而宛然仮、雖仮而宛然空、空有無礙　(大正蔵四五・二五上)

と説いている。ここで、仮名は宛然として空であり、空は宛然として仮名であるといって、空有の相即無礙を説いているのが、周顒「仮名空」の二諦であるというのは三者共通であるが、『二諦義』と『玄論』では、これが三論二諦説の「四重二諦」の基本となる初重(初節)の二諦であるといっている。ふつう「四重二諦」の初重とは、有を世諦となし、空を真諦となす二諦義で、当時成実学派では、〈三仮〉を世諦とし、〈四忘〉を真諦とする約理の二諦説を主張していたのであるが、これが三論でいえば「初重二諦」に相当することを明かしたものである。これを破すために重ねて第二重以降の二諦を説くというように、重層的、構造的な二諦義を「四重二諦」と称するのである。[21] したがって、周顒の二諦を四重二諦の初重と見ていることは、これが成実の二諦と共通する初歩的な二諦義として軽く見ている嫌いが感ぜられるが、決してそういう意味ではない。三論の二諦説は、成実のように二諦を真理の形式とみる「約理」の二諦ではなく、教化の方便とみる「約教」の二諦であるから、有を世諦となし、空を真諦となすといっても、その有と空は固定したものではなくて、有に裏づけられた空であり、空に裏づけられた有である。たとえば、『中観論疏』巻第二末に、「四重二諦」に約して自(三論)と他(成実)との差別を明かす段に、

問、他亦云、有為世諦、空為真諦、与今何異、答、須初章語簡之、他云、有有可有、則有無可無、故有不由無、即無不由有、有是自有、無是自無、今無有可有、即無無可無、無有可有由無故有、無無可無由有故無、由無故有、有不自有、由有故無、無不自無、有不自有故非有、無不自無故非無、非有非無仮説有無、故与他為異

（大正蔵四二・二七下—二八上）

とその違いを説いている。このように、有を世諦とし、無を真諦とする初重の有無であって、これを三論の〈初章〉（学者章門の初）の語によって簡ぶべしと称しているのは、「有無相即」が三論学の根幹であることを示すものである。周顒の「仮名は宛然（さながら）空であり、空は宛然（さながら）仮名である」という二諦観は、この三論の有無相即の二諦観に合致している。そういう意味で、「今家所弁の初節二諦」に合致すると説いたものである。むしろ『二諦義』に、「今家所弁」とある方に重点があると考えるべきである。

さらに吉蔵は、周顒の二諦説は、僧肇の『不真空論』が、その典拠であるといっている。すなわち、

尋周氏仮名空、原出僧肇不真空論、論云、雖有而無、雖無而有、雖有而有所謂非有、雖無而有所謂非無、如此即非無物也、物非真物也、物非真物、於何而物(22)

（大正蔵四二・二九中—下）

と述べている。吉蔵のいうように周顒が僧肇『不真空論』を典拠として『三宗論』を述作したというのは、両者の思想の共通性から考えても、確かなことであろう。周顒の「仮名空」の内容が具体的にどのようなものであったか、今日これを知ることができないが、周顒自身、別の機会に、この「非有非無」「有無相即」の思想を強調していることが知られる。すなわち、『弘明集』巻第六所載の張融(23)との問答往復せる書簡で、

夫有之為有、物知其有、無之為無、人識其無、老氏署有題無、無出斯域、是吾三宗鄙論、所謂取捨駆馳、未有能越其度者也

（大正蔵五二・四〇中）

と、『三宗論』の意の存するところを明かして、老子の遠く及ばざるところであるといい、さらに、

尽有尽無、非極莫備、知無知有、吾許其道家、唯非有非無之一地、道言不及耳、非有非無三宗所蘊（大正蔵五二・四一上）

と述べて、有をきわめ、無をつくすことは、道家がすぐれているが、〈非有非無〉を明かすことは道家の言も及ばず、これこそ『三宗論』の説くところである、と強調しているからである。

ところで、周顒が僧肇の思想を継承して『三宗論』を著わしたことについて、吉蔵は、僧朗が関中でこの義を得、南渡して周顒に、これを伝授したものであると称している。[24] しかし、周顒が本書を著わしたのは、前述せる智琳の書簡から推して、四八〇年頃であったと考えられること、しかるに、僧朗の南渡せる時期は斉の建武年間（四九四—四九七）であり、周顒が僧朗に「仮名空」の義を諮受したということは、時期的にあり得ないことであるとして、学者は一様に、これを吉蔵の誇張であるとみなしている。智琳が仏教史家によって取りあげられるのは、『中観論疏』述作の業績によってではなく、周顒に与えた書簡が『高僧伝』その他に収録されていて、それによって、周顒『三宗論』の成立時期を予想せしめ、吉蔵の歴史的証言の虚構を突かんがためである。確かに、周顒『三宗論』の成立と、僧朗の南渡の時期には十数年のずれがあり、周顒の僧朗受学のことは、吉蔵一流の護教的意図に出ずる虚飾であったかも知れない。この点については改めて、次章において、僧朗・周顒の出会いとからめて、考察を加えたいと思う。たとえ周顒に、僧朗に学んだという事実がなかったとしても、吉蔵が『三宗論』をもって、『不真空論』の意を継承し、三論二諦の正義を宣揚するものとして、これを高く評価したことには変りがない。その意味で、智琳の『中観論疏』と並んで、本書が、江南における三論学復興の重要な礎石であったとみるものである。

なお、前にも述べたように、『三宗論』は現存せず、吉蔵の引くところも、ごく断片的でしかないが、『大乗玄論』「二諦義」の「第七重明相即」末尾に、「有一方言云」として、

仮名説有為世諦、仮名説空為真諦、既明仮有、即非有為有、既明仮空、既非空為空、非有為有、非異空之有、非空為空、非異有之空、非異空之有、有名空有、非異有之空、空名有空、有名空有、故空有即有空、空名有空故、有空即空有　（大正蔵四五・二二上）

とある。「一方言説」とは、『玄論』の註釈者をはじめ学者によって注意されることがないが、その内容から推して周顒『三宗論』の説と完全に合致するものである。吉蔵が、二諦相即の結論として、特に『三宗論』の一節を引用したことを付記しておく。

註

(1) 『南斉書』巻第四一周顒伝
(2) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、七四〇頁参照。
(3) 吉蔵『二諦義』巻下「次周顒明三宗二諦、三宗者、一不空仮、二空仮、三仮空」（大正蔵四五・一一五上）
(4) 同、『大乗玄論』巻第一「次周顒明三宗二諦、一不空仮、二空仮、三仮空」（大正蔵四五・二五上）
(5) 僧肇『肇論』不真空論第二「即色者、明色不自色、故雖色而非色也、夫言色者、但当色即色、豈待色色而後為色哉、此直語色不自色、未領色之非色」（大正蔵四五・一五二上）
(6) 第二章第二節三、(一)「僧肇の三家批判と吉蔵評釈の是非」参照。
(7) 湯、前掲書、七四三頁参照。
(8) 慧遠『大乗義章』巻第一「宗別有四、一立性宗亦名因縁、二破性宗亦曰仮名、三破相宗亦名不真、四顕実宗亦曰真宗、（中略）又人立四、別配部党、言阿毘曇是因縁宗、成実論者是仮名宗、大品法華、如是等経是不真宗、華厳涅槃維摩勝鬘、如是等経是其真宗」（大正蔵四四・四八三上―中）
(9) 安澄によれば、本書は興皇寺法朗の著述であるという。『疏記』巻第三末に「一山門者、僧詮師初住山門、只後住山中、今興皇法朗師以僧詮師上足弟子、故云山門、従師立名、二従山門僧詮師而受玄義、故云山門玄義」（大正蔵六五・九六上）とあるを参照。なお拙稿「中論疏記引用の中論注釈書」（『印度学仏教学研究』二一―一、昭和四十八年三月）参照。
(10) 『高僧伝』巻第七釈慧亮伝（大正蔵五〇・三七三中）

(11) 同、釈道亮伝（大正蔵五〇・三七二中）

(12) 湯、前掲書、七四五頁。

(13) 『高僧伝』巻第七釈道猷伝「時北多宝慧整長楽覚世、並斉名比徳、整特精三論、為学者所宗、世善於大品及涅槃経、立不空仮名義」（大正蔵五〇・三七四下）

(14) 湯、前掲書、七四五頁。

(15) 『二諦義』巻下「案苽二諦、仮為世諦、仮体即空為真諦」（大正蔵四五・一一五上）。なお、『玄論』では〈瓜〉につくり、『中観論疏』と『二諦義』は〈苽〉につくる。『四論玄義』巻五と『三論略章』は〈瓜〉になっている。瓜は〈カ〉で「うり」のこと。苽は〈コ〉で「まこも」（いね科の多年生水草）のことである。よって〈瓜〉が正しい。『玄論』の爪は瓜の誤写であろう。なお宇井『国訳大乗玄論』一一〇頁、註一八〇参照。

(16) 『高僧伝』巻第四（大正蔵五〇・三五〇中）に伝記がある。

(17) 『大乗玄論』巻第一「空仮者開善等用」（大正蔵四五・二五上）とあるを参照。

(18) 開善寺智蔵『成実論義疏』については前段に、「梁武帝、勅開善寺蔵法師令作義疏、法師講務無閑、諸学士共議、出安城寺開公、安楽寺遠子、令代法師作疏、此二人善能領語、精解外典、聴二遍成就、十四巻為一部、上簡法師、法師自手執疏読一遍、印可言之、亦得去送之」（大正蔵四五・二六上）と撰述の由来を述べている。この「義疏」が『成実論義疏』なることは、これが引用が、成実の三種中道説を述べた条りであることから明らかである。ただし、本書については他に記録がなく、安澄の『疏記』にも、智蔵『成実論大義記』の引用は多く見られるが、本書の引用は全くない。『奈良朝現在一切経疏目録』No・二五九四、成実論疏、一四巻とあるのが本書のことか。

(19) 安澄が『四論玄義』の「二諦義」中から引用せるもので『疏記』巻第三末（大正蔵六五・九六上）参照。

(20) 湯、前掲書、七五〇頁。

(21) 四重二諦については、たとえば『中観論疏』に「㈠以有為世諦空為真諦、㈡若有若空皆是世諦、非空非有始名真諦、㈢空有為二非空非有為不二、二与不二皆是世諦、非二非不二方名為真諦、㈣此三種二諦皆是教門、説此三門為令悟不三（中略）不三為真諦」（大正蔵四二・二八中）とあり、他に『大乗玄論』巻第一（大正蔵四五・一五下）など参照。

(22) なお、同所に引用の『不真空論』（大正蔵四五・一五二中）は原文のままである。

(23) 張融の伝は、『南斉書』巻四十一、『南史』巻三十二附張邵伝を参照。

(24) たとえば、『中観論疏』巻第二末「大朗法師関内得此義、授周氏、周氏因著三宗論也」(大正蔵四二・二九下)とあるを参照。

第四節　北土三論師について

一　序

中国の三論学は、本来は北土の長安における五世紀はじめの鳩摩羅什による「三論」の伝訳によって、その研究が始められたものであるが、学派としての成立は、斉末梁初の江南の地、摂山においてであった。中国の仏教が、南北という文化圏の相違によってその特徴を異にしていることは周知の通りで、北方の「習禅」と南方の「講経」、あるいは、禅宗における「南頓北漸」など、その代表的なものである。僧朗が江南に三論を伝えた当時も、「江南は盛んに成実を弘め、河北偏えに毘曇を尚ぶ」(1)と湛然が伝えているように、成実の勢力が盛んであり、僧朗にはじまる摂山三論学派というのは、この成実との思想的対立を通して、自らの教義上の立場を明らかにするところから始まる訳である。しかし、湛然も「南宗は初め成実を弘め、後に三論を尚ぶ」(2)と称しているように、南地という同じ風土における勢力の交代であったということは否めない事実である。日本に伝承された中国の三論は、すべてこの摂山三論学派の系譜につらなる隋の嘉祥大師吉蔵によって大成された江南の三論学であるが、これとは別個に、当然五世紀初頭に長安の羅什門下によって研究された三論学が、北地においても伝承されていたということは、十分予想されることである。このことを示唆するものとして、吉蔵の著作に「北土三論師」ということばがある。そこで、三論学成立史上の一問題として、この吉蔵のいう「北土三論師」ということばについて、考察を加えたいと思う。ただし、前述のように、日本南都の三論は、すべて吉蔵を中心とするものばかりであったがために、吉蔵の属した摂山三論とは別に、北地の三論学を体系的に把握するということは、資料的にも不可能なことであるので、もう少し狭い意味で、吉蔵の心証において、具体的に「北土三論師」ということばが、何を意味していたのか、その点に限って考察をすすめたいと思う。

二　曇鸞と四論宗

前田慧雲博士は、その著『三論宗綱要』の中で、この吉蔵のいう「北土三論師」に言及して、江戸末期の文化文政（一八一八―一八三〇）のころ活躍した真言宗の学僧、山城国海印寺宜然房明道の『三論玄義玄談』の説を次のように紹介している。(3) すなわち、

北土師者、根本北斉曇鸞大師、是也、鸞大師、始為三論宗時、逢魏菩提流支、伝観無量寿経、以是盛講智論、立四論宗、智度論中三十八巻往生品、九十二巻浄仏国土品、成立末世人往生浄土義、以智論往生浄土、合観無量寿経、於四論中成立浄土一門、故大師造論註及奉讃略論等也、其次道綽禅師相承、又法朗大師有二人弟子、一人即吉蔵在南地伝三論、一人即明勝法師、在北地伝四論、其後展転、唐善導大師盛成立四論宗義

というものである。これによると、北土の三論師の祖は曇鸞（四七六―五四二）で、道綽（五六二―六四五）がこれを継承し、また同じころ法朗（五〇七―五八一）の弟子の二人のうち、吉蔵（五四九―六二三）は南地にあって四論を弘め、明勝は北地にあって四論を伝え、のち唐代に善導（六一三―六八一）がこれを相承したというのである。中国浄土宗の祖曇鸞が「四論」を学んだということは、『続高僧伝』の曇鸞伝に、

内外経籍具陶文理、而於四論仏性、弥所窮研　（大正蔵五〇・四七〇上）

とあって、よく知られた事実であるし、空観の思想が、曇鸞教学の骨子をなしていることは周知の通りであるから、この明道の説は、北土の三論乃至四論学者の一人として曇鸞を数えるという一般論としてみた場合、別に異論はないのであるが、明道は、吉蔵のいう「北土三論師」の補釈として、曇鸞をその始祖とみなしており、その点、後述のように吉

蔵の立場からすればいささか無理がある。また、『玄談』は法朗の二大弟子として吉蔵と明勝法師とをあげ、それぞれ南地と北地に三論を弘めた代表者であるといっているが、(4)この「明勝法師」について、(5)おそらく明道は、興皇寺法朗の遺属を受けた明法師と、善導が受学した明勝法師とを混同したものと考えられる。明法師は、法朗亡きあと、江蘇省の南にある茅山派道教の中心地であった茅山に入って、終生、山を出なかったと伝えられている人である。したがって、北地にあって四論を伝えたという事実はないのである。ところが、善導が受学した明勝法師というのは、密州つまり華北の山東省の人で、善導はそこで出家し、『法華』と『維摩』を受けたのである。この明勝法師が三論の系統の人であるかどうか不明であるが、法朗の弟子の明法師とは明らかに別人である。したがって、明道の『三論玄義玄談』の説は、少なくとも善導の項に関しては間違っているのである。

一般に南地では、中・百・十二門の「三論」を所依とするのに対して、北地ではこれに『大智度論』を加えて「四論」として弘めたところから、後世の日本では、「三論宗」に対して、いわゆる「四論宗」という呼称を生ずるにいたったのである。慧影の『大智度論疏』(6)巻第二十四によると、北魏の道場が、(7)はじめ慧光に就き、のち菩提流支の講説を聞いたが、たまたまその瞋に触れ、遁れて嵩高山に入って、十年間『智度論』を読み、のち鄴都に出でて、盛んに講説をするようになったと述べ、「智度の学の興るは正に此の人にあり」と述べている。(8)道場の活躍した時期は慧光門下の同門、法上（四九五—五八〇）の伝に「時人語って曰く、京師の極望は道場・法上なり」(9)とあるところから法上と同時代、すなわち、六世紀前半である。すでにこのころは南地においては興皇寺法朗（五〇七—五八一）が盛んに講説を行なっていたころであり、時期としては必ずしも早いとはいえない。道綽の『安楽集』巻下には、

> 謂中国大乗法師流支三蔵、次有大徳呵避名利、則有慧寵法師、次有大徳尋常敷演毎感聖僧来聴、則有道場法師、次有大徳和光孤栖二国慕仰、則有曇鸞法師、次有大徳禅観独秀、則有大海禅師、次有大徳聰慧守戒、則有斉朝上統、然前六大徳竝是二諦神鏡、斯乃仏法綱維
> （大正蔵四七・一四中）

と記してあり、菩提流支、慧寵、道場、曇鸞と次第しているところをみると、曇鸞の四論研習は、この道場の学風を受

けたものであることが知れよう。

北地における智度論研究の系譜としては、道場の門に志念[10]（五三五―六〇八）があり、『智度論』と『雑心論』を十余年弘め、のち晋陽の開善寺、大興国寺等に住して講説し、「先に大論を挙げ、末に小乗を演べた」といわれる。ついで、北周のとき、静藹[11]（五三四―五七八）は、景法師から『大智度論』を聴き、のち嵩山に入って経論を攻究し、「大智・中・百・十二門等の四論に於て、最も心を投じて崇む所と為す」と称された四論学者であった。弟子の道判[12]等とともに武帝の破仏に会って、太白山に逃れたが、道判もまた、「中・百・四論、日夜研尋す」と伝えられている。この北周武帝の破仏に抗して『二教論』を著わした姚の道安[13]も、静藹の門人で、「涅槃経を崇尚して、以て遺訣の教と為し、博く智論に通じて、用って弘道の基に資す」と称されるように、『涅槃経』と『智度論』に精通し、これが弘通につとめた四論学者であった。そして、この道安の門下に、弘善寺に住して、大論を講じた栄法師[14]と、前述の『大智度論疏』二十四巻を著わした慧影が出ているのである。このようにみてくると、北地の般若学者には、「三論」というよりは「四論」、特に、『大智度論』の依用重視ということが、際立った特徴として指摘できるのである。これは南地の三論研究にあまりみられないもので、北地特有の傾向であるといってもよい。これは吉蔵においても例外でなく、吉蔵は『智度論』に精通しており、彼の教学の経証的基盤は、後述するように、『涅槃経』と『智度論』であり、著述中の引用回数でも、常にこの二つが圧倒的に多い。にもかかわらず、吉蔵は、表立っては『三論』を大乗通申の論としてつねに一体とみるのに対し、『智度論』は大乗別論として、むしろ、これを除外しているのである。[15] 北地における『智度論』の重視とは明らかにその姿勢を異にしている。

三　北土智度論師と北土三論師

では、「北土三論師」という呼称は、このような北地における四論学者もしくは智度論研究者に対する一般的呼称であったかというと、厳密にはそういえないものがある。その理由は、第一に、このことばが、吉蔵に特有のものであるということ、つまり、ちょうど、地論に南道派と北道派の別があったように、三論にも、南地派と北地派という二派が

存したということは、文献的にも何も知られないことであるし、吉蔵と同時代人の浄影寺慧遠（五二三—五九二）や智顗（五三八—五九七）その他の祖師方にも、特に「北土三論師」という表現はないのである。吉蔵においてしか見られないことばであるということ。第二に、その吉蔵においても特殊な場合に限って用いられているということである。つまり、このことばは、吉蔵の数多い著作の中で『中観論疏』においてのみ見出されることばであって、他の著作には皆無なのである。したがって、学者が、吉蔵の著作には随処に「北土三論師云」として三論北地派の説が紹介されているというのは、厳密にはうそである。『中観論疏』中のわずか二、三個所に過ぎないのである。しかも、これが曇鸞をも含めて北方に多かった四論学者や大智度論師に対する一般的呼称であるといえないのは、それとは別に「北土ノ智度論師云〃」としてこれを引用し、「北土ノ三論師云〃」という場合と明らかに区別しているからである。[16] また『中観論疏』のいう「北土智度論師」の場合、他の著作、たとえば『大品経義疏』などでは、すべて「北人云」という形で、多数引用されている。これは『大品般若経』の註解に関する異解を述べたものとして、明らかに、「北土智度論師」の説を述べたものであることが分る。[17] その他、吉蔵の著作では、しばしば「北土人云」「北土論師云」という用例が見られるが、それらは一般に、北地の大乗論師、すなわち、地論師・摂論師・智度論師等の実在せる諸派の学説を指していると考えられる場合が多い。これに対して、「北土三論師」という呼称は、『中観論疏』以外には見出されない用法であり、しかも次のような特殊な場合に限って用いられているのである。以下、これを列挙してみる。

(A)　二者北立（土）三論師明、此論文有四巻、大明三章、初有四偈、標論大宗、第二従破四縁以下、竟邪見品破執顕宗、第三最後一偈、推功帰仏、以初摂初、故四偈標宗在於初品、以後摂後、故最後一偈、推功帰仏在後品也
（大正蔵四二・七下）[18]

(B)　復有北主（土）三論師、釈此八不凡有三義、一就空理釈、明畢竟空理非起非出、是故不生、非終非尽所以無滅、非定有故不常、非定無故不断、一相無相故不一、無差別故不異、前際空故不来、後際空故不去、第二就縁起事釈、縁合故生、縁離故滅、既生滅仮縁、無有実性生滅、故云不生不滅、因縁起法即因壊果生、因壊故不常、果生故不断、

因果不同不得言一、無有両体不得言異、不従外来故言不来、因内未有果故不従内出、第三就対執釈、対於二乗外道執也、薩婆多云、大生生八法、小生生一法、大滅滅八法、小滅滅一法、故云、生滅、外道僧佉云、因中有果生、衛世師云、因中無果生、今対破二人生滅故云不生不滅也、小乗人云、無為是常、得道入無余涅槃、是時五陰都滅故名断、外道言、虚空時方微塵等不従因生故名為常、従因生法必当帰尽故名為断、或言、過去有故為常、未来無故為断、此皆不然故云不常不断、小乗人云、諸法同皆無常是相故一、諸法各自相故異、外道云、因果倶有故一、性別故異、此実不然故、云不一不異、小乗云、未来有法流入現在名来、後入過去名出、外道云、従微塵世性梵天等辺来故名来、復還帰本故云出、今破此病故云不来不出 （大正蔵四二・三二下）

(C) 異三論師云、来応対去、但義相兼、挙来兼去、顕出兼入、欲示破義無窮、故云来出也 （大正蔵四二・四〇中）

(D) 有異三論師、謂此是人法相待破 （大正蔵四二・九三中）

(E) 又異三論師云、此中破如来者有二釈、一云、但遣著心実不破仏、二云、仮令破仏者、破外道小乗之仏耳 （大正蔵四二・一四〇下）

(C)—(E)の「異三論師」というのは(E)の引用について、安澄が「北土三論師」を指すと註記しているところから[19]、同一人の説の引用とみなされ、「北土三論師」の言い換えと考えられるので特に付記した。(C)、(D)については『疏記』の本文が欠落しているので、(E)と同一例かどうか不明であるが、参考までにかかげた。以上の引用によって知られることは、『中観論疏』に引かれる「北土三論師云」とは、羅什訳の『中論』の註釈書で、特に吉蔵と見解を異にしているか、あるいは、当時、北方に流布していた、『中論』の註疏を参考として引く場合に限って、これを用いているのである。つまり、特定の三論学者で、明らかに『中論』の註疏者であった誰かを匿名で引いたのが、吉蔵の心証における「北土三論師」であったと考えられる。つまり、このことばは、明道のいうように、四論学者・大智度論師一般を含めて、不特定

多数の周延を持つ概念ではなくて、特定の個人に対する、狭義の意味しか持っていないことばである、ということである。このような意味で用いられたことばであったからこそ、日本の南都の三論学者の間では、これが具体的に誰であったかということについて、種々の論議がなされた訳である。そこで、ふたたび南都の伝承にかえって、この問題を考察することとする。

四　荘法師の『中論文句』

第一の説は、『述義』の著者の説である。前項(1)で『中論』の科文に関して吉蔵は、具体的な文脈をあげて北土の三論師の説を引用しているが、これを註釈した安澄は、一説として『述義』の説を紹介し、これが荘法師『中論文句』の説であるといってその一説を参照している。[20]『中論文句』の中論科段に関する文面については前章でその全文を紹介しているので、[21]ここでは割愛するが、『述義』の著者は、この荘法師を『高僧伝』第七釈僧徹伝[22]に付載の僧荘であるといい、この人はかつて『三論義疏』を著わした僧導の弟子で、著書の『中論文句』はこの僧導の義を述べたにすぎないものであるといっている。しかし『高僧伝』には、僧荘が荊州の人で、『涅槃』と『毘曇』を善くした学者であり、宋の孝武帝の初（四五二）勅によって京に出たが疾と称して出仕しなかったと述べているだけである。[23]僧荘の伝が付載されている僧徹（三八三―四五二）は廬山慧遠（三三四―四一六）亡き後、荊州五層寺に住しているので、この僧徹とは師承関係があったかもしれないが、僧荘が京に出た年（四五二）は、九十六歳で卒した僧導（三六二―四五七）の最晩年でもあり、この僧導の義を承けて『中論』に註したとは考えられないことである。とにかく南都に荘法師所造の『中論文句』があったことは事実であり、内容的にも吉蔵の引く北土の三論師の『中論』註釈と一致するのであるが、その著者に関しては、筆者は『高僧伝』第七の僧荘とは別人の荘法師であると推定する。というのは、『続高僧伝』巻第十四に、慧持（五七五―六四二）という初唐の三論学者の伝があるが、この慧持が楊都東安寺の荘法師に三論を学び、また高麗の実法師に三論を聴いたと述べている。[24]また巻第十五には、大明法師の弟子の三論学者であった法敏が、のちに明法師のいる茅山を出て遊学した記録の中に、出でて東安に聴き、また高麗の実公の大乗経論を講ずるを聴いたとある。[25]この「出聴二東安一」

とは、前述の東安寺の荘法師の三論を聴いたという意味であろうことは容易に推定されるところである。ところで、吉蔵自身が『大品経義疏』の中で、「摩訶般若」の〈摩訶〉の字の解釈にその説を依用している人に、同じく「荘法師」という人がいる。[26]吉蔵は、この荘法師は彭城の学士で、法朗とは同門の長干寺慧弁の講義を聴いたと称している。とすると、吉蔵のいう「荘法師」とは、『続高僧伝』巻第九所載の道荘（五二五—六〇五）のことである。すなわち、

楊州建業人、（中略）初聴彭城寺瓊法師、禀受成実、宗匠師表門学所推、（中略）荘後果鄙小乗帰崇大法、従興皇法朗聴酌四論、一聞神悟挺慧孤超、後入内道場、時声法鼓、一寺栄望無不預筵（後略）　（大正蔵五〇・四九九下）

と伝えられる人で、道宣は興皇法朗から四論を聞いたと称している。のち、長安の日厳寺に住して講説し、大業の初（六〇五）八十一歳で洛陽に卒している。吉蔵よりは二十年ばかり先輩であり、彭城系の成実学派から三論へ転じた人として、また吉蔵のいうように長干寺の慧弁に就いた人とすると、慧弁は法朗や吉蔵の一派から「中仮師」といって批判された三論学者であるから、道荘はむしろ、吉蔵とは異質な、北土の三論師として紹介される可能性は十分あると考えられる。この道荘が、前述の東安荘法師と同一人かどうか、にわかに断定できないが、東安寺は、揚州にあり、道荘が揚州建業の人であること、また年代的にも一致しており、のちに吉蔵に先立って長安で活躍し、その著作も数十巻あったと伝えられるところから、東安荘法師とは道荘であり、荘法師の『中論文句』とは、この道荘の著作だったのではなかろうか。もちろん、吉蔵のいう「北土三論師説」が『中論文句』からの引用であるかどうかも、次項に述べるように異説があり、確定的ではないが、少なくとも南都に荘法師著『中論文句』という『中論』の註疏が伝承されていたことだけは確かである。

五　琛法師の『中（観）論疏』

南都の見解の第二は、安澄自身の説である。吉蔵疏巻一本に引かれる前記(A)の北土三論師の中論科文に関して、安澄

は『述義』の荘法師の『中論文句』からの引用であるという説を否定して、

　（今検琛法師疏第一巻云）然此論大判文別有三、初有四偈標論大宗、四縁以下正明立品解釈、末後一偈、明帰功稽首所以、先標宗者、然仏去世後、像法衆生、各執異執、有無竝起、是以聖者竜樹、先開中道、以為論宗、若不先唱此宗、即不明問答言無所寄、是故第一先標大宗、然宗本雖彰、若不広引衆経遣其執情者、中道不顕、是故第二明立品解釈、但標宗解釈、為論已周、唯須功推大聖顕非我能、是故第三明帰功稽首、若就品而科則有二十七分、但因縁在諸品之初、標宗正建於論首、以初摂初、是故標宗、則落在因縁品、摂邪見是諸品之末、帰功復是造論之終、以後摂後、是故帰功、即摂在邪見品、広明如彼、（准此疏文、今云北土三論師者、琛法師也）（大正蔵六五・二〇中）

といって琛法師の『中（観）論疏』第一巻を引用して、吉蔵疏がこれに拠ったことを明記し、「今北土の三論師というは、琛法師なり」と証言している。前記(B)の吉蔵疏巻二末にある北土三論師の「八不釈」の紹介に際しても同様に琛法師疏を引いてこれを註記している。[27]また巻第八本の(E)の「異三論師」の説についても、「是れ応に北土三論師、即ち琛法師等なるべし[28]」と称している。とくに(B)の「八不釈」については、前記のように吉蔵疏は長文にわたってこれを引用し、さらに註（27）にみるように安澄もその引用部分の全文を掲載しているので、これを照合すると、この「八不釈」に関する限り、吉蔵のいう北土三論師の説というのは、明らかに、安澄のいう『琛法師疏』に相当する。安澄はこのことを前提としていたから、(A)の中論科段に関する引用も『述義』の荘法師『中論文句』という説をしりぞけて、琛法師『中（観）論疏』であると主張したものと思われる。

　そこで、かかる中論疏を著わした琛法師とは具体的に誰かというと、安澄は自ら「琛法師とは晋剡東仰山の竺潜、字は法琛、姓は王、瑯琊の人なり。（中略）晋寧康二年山館に卒す。春秋八十有九なり」[29]と『高僧伝』を引いてこれを明かし、「琛法師は是れ中論、百論の疏を作れる師なり。所謂北土の三論師とは是れなり」と記している。つまり、吉蔵のいう北土の三論師とは『高僧伝』巻第四に記載される法琛で、[30]彼の『中（観）論疏』を吉蔵が引いたというのである。ところが、安澄もいうように法琛は晋の寧康二年（三七四）に八十九歳で歿している。羅什が『中論』を翻訳したのは弘始

十一年（四〇九）であるからこの法琛に中論疏の存在するはずはない。これは明らかに安澄の重大なる過誤である。吉蔵疏には別に羅什以前のいわゆる「六家七宗」の一人として法琛をあげ、その〈本無義説〉を紹介しているところがある。[31] 或いはそのために不用意にこれを同一視したとも考えられる。しかし、本無家の東晋の竺法琛と吉蔵のいう中論疏の著者である北土の三論師とは、吉蔵自身の心証においても全く別人であった。なぜ安澄はこのような初歩的な誤りを犯したのか。また北土三論師説として吉蔵が実際に引用した中論疏の著者は誰なのか。この点を次に考えてみたい。

この問題の解決を示唆する一文が吉蔵の『中観論疏』自体の中に見出される。すなわち、「観法品」第十七の「云何知二諸法無我[32]一」という問に対する答の偈文十二偈の科段に関する見解がそれである。吉蔵疏巻八末に、

次問答如文、偈本関内旧分之為三、初五偈明声聞禀教得益、次六偈明菩薩禀教得益、後一偈明縁覚得益、（中略）近代人云、此是北土瑶師分之、蓋不遠尋古疏、故有此謬耳、又依長行末、青目自作此文、講者宜用也

（大正蔵四二・一二四下―一二五上）

とある。この「観法品」の十二偈の科段は、中国の中論註釈家の間で諸説の紛糾した所である。吉蔵は前文のように最初の五偈を声聞の得益、次の六偈を菩薩の得益、最後の一偈を縁覚の得益のように三つに分けるのであるが、この三分説は、近代、つまり吉蔵と同時代の人々は北土の瑶師の説であると信じていた。それに対し吉蔵は、すでに関内（長安）の羅什門下においてこの分け方がなされており、さらに青目の長行釈にも明らかであるから、この三分説を用うべきであるというのである。ここで吉蔵が、関内の古疏までもち出して自説の権威づけを行なったのは、同処に紹介されている法朗（五〇七―五八一）の五分説をも、敢えて採用しなかったなどの理由もあったからである。[33] しかし予想されることは、吉蔵が強調するように、たとえそれが吉蔵説の直接の典拠ではなくても、世人のいうように北土の瑶師にもまた『中論』の註釈があり、同じように三分説を採用していたということである。さらに、このことを傍証するものとして安澄は、この段に関して吉蔵以後の三論学者である唐代安国寺元康の『中（観）論疏』を引用し、対比している。すなわち、

（康疏云）此偈文而諸家不同、択善斯従、不善斯改、深師最佳、今所拠用、然取其意不取其言也、十二偈分為三章、初有五偈、明小乗観行、破小乗所破之法、解声聞人悟入実相、次有六偈、明大乗観行、破大乗所破之法、解菩薩人悟入実相、復有一偈、明中乗観行、破中乗之法、解縁覚人悟入実相、（准之可悉）（大正蔵六五・一九四上）

といっている。元康疏が「最も佳し」といって依用した深師の説とは、元康は「意を取って言を取らず」として表現を変えてはいるが、内容的には吉蔵疏において一般に北土の瑤師の説と信じられていたものと一致する。つまり、吉蔵のいう瑤師と元康のいう深師とは同一人物なのである。そこで、次のような仮説が成り立つ。元康疏の原文がどうであったか知るべくもないが、安澄の疏記がこれを引用するに際し、本来、元康疏にも瑤師とあったものを深師の如く誤写したのではなかろうか。なぜなら、安澄には北土三論師＝琛師という先入観があった。あるいは、逆に南都の伝承では、瑤師がたまたま深師のように誤写されておったのではないか。その結果、すでに見たように、安澄はこれを東晋の法琛（深）とみなし、前述のような過誤を犯したとも考えられるのである。ちなみに瑤師とは『高僧伝』巻第七に記載する[34]法瑤である。現存蔵経では法珍となっているが、宋、元、明三本ならびに宮内省本とも法瑤である。現蔵経においてさえ、瑤→珍のように誤記されている。瑤→琛（深）という誤写は容易にあり得よう。法瑤は長安の東の河東の人で、兗州（山東省）や予州（河南省）に遊学して衆経を貫極し、傍ら異部に通じた。のち東阿（山東省）の静公の講を聴いたが、[35]衆に婁々請われて覆述し、静公は吾も及ばずと歎じたという。宋の元嘉中（四二四―四五三）江を渡って南地に至り、浙江省武康の小山寺に住して、首尾十九年毎歳講を開き、三呉の学者が笈を負うて衢に盈ちたという。『涅槃』『大品』『勝鬘』等の義疏を著わし、吉蔵もこれらを熟知しており、『勝鬘宝窟』や『大乗玄論』『涅槃経遊意』『法華玄論』等の自己の章疏の中でしばしば引用している。前章でも見たように、すでに『大品般若』の義疏を著わした人である。『大品旨帰』を著わした東阿の静公に師事しているところからしても、北地にあったとき『中論』に関する註疏がなかったとは言い切れない。現に吉蔵は北土の瑤師の中論註疏の存在を示唆しているのである。いずれにしても推論の域を出ないかも知れないが、吉蔵における「北土三論師」とは、安澄がいう「琛法師の『中（観）論疏』」という具体的な中論註釈書のことであり、決して三論宗北地派の学説一般を指すものではないこと、しかも、琛法師とは安澄のいうように東

晋の法琛ではなくて、宋代法瑤を指していると推定されるものである。

註

(1) 湛然『法華玄義釈籤』巻第十九「江南盛弘成実、河北偏尚毘曇」(大正蔵三三・九五一上)

(2) 同、「故知、南宗初弘成実、後尚三論」

(3) 前田慧雲『三論宗綱要』六三—六四頁参照。

(4) 『続高僧伝』巻第十五釈法敏伝に「入茅山聴明法師三論、明即興皇之遺属也、(中略)領門人入茅山、終身不出、常弘此論、故興皇之宗、或挙山門之致者是也」(大正蔵五〇・五三八下)とある明法師である。他に巻第十三慧暠伝(大正蔵五〇・五二二下)巻第十四慧稜伝(大正蔵五〇・五三六下)巻第十五慧璿伝(大正蔵五〇・五三九上)等にも記載される。

(5) 蔡翁『善導大師別伝纂註』巻上に「幼而投密州明法師出家誦法華維摩」という『別伝』の一項を註して「明勝者三論宗脈譜云法朗大師有二弟子嘉祥大師明勝法師也」(『浄土宗全書』巻第十六、六頁下)とある。この『纂註』の説明を明道は依用したものと思われる。

(6) 慧影『大智度論疏』巻第二十四「自有光律師弟子道法師、後聴留支三蔵講説、為被三蔵小(小)瞋故、入嵩高山十年、読大智度(中略)智度之興正在此人」(続蔵一・一・八七・三・二六五右上)

(7) 道場については、『続高僧伝』巻第二十四唐終南山智炬寺釈明贍伝に「乃致書興鄴下大集寺道場法師、令其依摂、専学大論」(大正蔵五〇・六三二下)とあり、同巻第十一渤海沙門志念伝に「爰至受具、問道鄴都、有道長法師、精通智論、為学者之宗」(大正蔵五〇・五〇八下)とあるを参照。道場と道長が同一人であることは塚本善隆『魏書釈老志の研究』三一一頁に「音通で同人である」とあるを参照。

(8) 註(6)参照。

(9) 『続高僧伝』巻第八法上伝「時人語曰、京師極望、道場法上」(大正蔵五〇・四八五上)

(10) 『続高僧伝』巻第十一釈志念伝(大正蔵五〇・五〇八下)なお道場との関係については註(7)参照。

(11) 同、巻第二十三釈静藹伝(大正蔵五〇・六二五下)

(12) 同、巻第十二釈道判伝(大正蔵五〇・五一六下)

(13) 同、巻第二十三釈道安伝(大正蔵五〇・六二八上)

(14) 同、巻第二十七釈法曠伝に「後聴弘善寺栄師大論、栄即周世道安之弟子也」（大正蔵五〇・六八三中）とあるによって、道安の弟子であり、『大智度論』を善くしたことが知れる。

(15) たとえば『三論玄義』に「問、四論破申云何同異、答、三論通破衆迷、通申衆教、智度論別破般若之迷、別申般若之教」（大正蔵四五・一一中）とか、「次論三論通別門、以智度論、対三論、則智度論為別論、三論為通論」（一一下）などとあり、『大乗玄論』巻五にも、三論と智度論の異を弁じて、「捉釈論望三論、異者有多義、一者文義通別有殊、二者破収之異、文義通別有殊者、若三論即別通論、通申一切諸教、罄無不申、通破一切諸迷、無迷不洗、故是別通論也、若是釈論即是通別論、意致乃復通漫、而的釈一部文言、是故名通別論也、二者収破之異者、若是三論望釈論、則唯破不収、若釈論望三論、亦収亦破、所以然者、三論横破諸法、竪除五句、（中略）故三論唯破不収也、釈論亦破亦収者、破除稟教縁迷、申所迷之教也」（大正蔵四五・七〇下）といっている。

(16) たとえば『中観論疏』巻第九末に「次北土智度論師仏有三身、法身之仏即是真如、真如体非是仏、以能生仏故、故名為仏、如実相非波若、能生波若故名波若、報化二身則世諦所摂、故雖有三身、摂唯二諦」（大正蔵四二・一四〇上）同、「如江南尚禅師、北土講智度論者、用真如是仏」（大正蔵四二・一四二下）とあるを参照。

(17) たとえば『大品義疏』巻第四「此下二十品、正明須菩提説般若、北人就此為二、初一品正命説、第二従初学至無生十九品受命而説、為三、一仏命、二請説法可言、三仏示其説法可言」（続蔵一・一・三八・一・四〇左下）、巻第六「須菩提下第三因此述勤学、北人云、就文為三、初学、二示学相、三示学処（後略）」（続蔵一・一・三八・一・七七右上）等、その用例は多い。

(18) 文中「北立三論師」とあるは「北土三論師」の写誤であることは『中観論疏記』（大正蔵六五・二〇）所収の文に照して明らかである。

(19) 『中観論疏記』巻第八本「疏又有異三論師云等者、此下第三破異師説以顕旨帰、文中有二、初列異師二説、是応北土三論師即琛法師等」（大正蔵六五・二二二中）

(20) 同、巻第一本に「述義引高僧伝第五巻云、（中略）出有人説云、此荘法師義故、高僧伝第五云、荆州上明有釈僧荘者、亦善涅槃及数論等宗是也、但此師述僧導義耳、荘法師所造中論文句上巻云（後略）」（大正蔵六五・二〇上）とあるを参照。

(21) 第二章第三節四「僧導―三論成実併習の先駆」(二)寿春系成実学派(E)僧荘の項参照。

(22) 『高僧伝』巻第七釈僧徹伝（大正蔵五〇・三七〇下）

(23) 同伝の末に「時荊州上明有釈僧荘者、亦善涅槃及数論、宋孝武初被勅下都、称疾不赴」(大正蔵五〇・三七〇下) とあるを参照。

(24) 『続高僧伝』巻第十四釈慧持伝「乃聴東安荘法師、又、聴高麗実法師三論、(中略) 隋末避難往越州、住弘道寺常講三講大品涅槃華厳荘老」(大正蔵五〇・五三七下)

(25) 同、巻第十五釈法敏伝「入茅山、聴明法師三論、明即興皇之遺属也 (中略) 敏採摘精理、出聴東安 (中略) 又聴高麗実公講大乗経論」(大正蔵五〇・五三八中―下)

(26) 吉蔵『大品経義疏』巻第一「荘法師是彭城学士復聴長干講、而於張舍人宅、発大品経釈摩訶云、遊来釈大是広博等義、今明、不少不大是広摩訶義」(続蔵一・一・三八・一・一二左下―一三右上)

(27) 『中観論疏記』巻第三末「(疏云復有北土三論師等者、此下第二約北土三論師義、而為言之、於中有二、初述計、後破此文初也、琛法師疏第一巻云) 初云、不生不滅者、此偈略作三対解釈、第一就空理解、第二就縁起事解、第三対執解、就空理解者、明、法性本空、非起非出不得名生、復非終尽不可名滅、非定有故不得名常、非定無故復不得名断、一相無相故不可名一、空無差別故不可称異、前際空故不可説来、後際空故亦不可説出、亦可直言所以不生不滅不常断(マヽ)者、良以諸法畢竟性空故、(言第二就縁起事釈等者、次文云) 二就縁起事解者、明、法性真空、即是因縁深理、理雖無生、而衆縁合故名用即生、縁離散復名用即滅、既生滅属縁、寧有実生実滅、故云不生不滅、次言非常非断者、然因縁之法則因縁果与因性故非常、果続故非断、故云不常不断、次言一異者、明因果不同不得為一無別両体不得為異、故云不一不異、次言来出者、果従因生不従外来、縁中無果不従中出、故云不来不出、此明因縁起法性相如是離於定性、(言第三就対執釈等者、次文云) 第三対執解者、対於二乗外道情也、薩婆多部云、大生生八法、小生生一法、乃至住滅亦如是、外道人言、従冥初生覚四縁生知、如是等人皆説生滅、今対斯二人所執故云不生不滅、(言小乗人言等者) 次言断常者、小乗人云、三無為是常、得道入無余涅槃、是時五陰都尽、故名為断、外道人言、虚空微塵時方神等不従因生、故名為常、為因生法必当帰尽、故名為断、或言、過去有故為常、未来無故為断、此皆不然、故云不常不断、(言小乗言等者) 次言一異者、小乗人云、諸法同在無常共相故一、諸法各自相故異、外道言、因果倶有故一、相別故異、此実不然、故云不一不異、次言来出者、小乗人言、未来有法流入現在、故名為来、現在之法流入過去、故名為出、外道人言、諸法従微塵世性梵王等辺来、後時還帰於本故名為出、此皆不然、故云不来不出、此明破執顕理、(准此疏文、今云北土三論師者、琛法師也)」(大正蔵六五・一〇五上―中)

(28) 註(19)参照。

(29)『中観論疏記』巻第三末（大正蔵六五・九三下）

(30)『高僧伝』巻第四釈法深伝（大正蔵五〇・三四七下）『疏記』には法琛の伝は「高僧伝第三云」とあるも、これは第四巻の誤りである。また、『高僧伝』には法深のようになっているが、安澄は「言二琛法師一者有本作二深字一」と註し、琛と深、或いは探が容易に混同されることを注意している。

(31)『中観論疏』巻第二末「次琛法師云、本無者未有色法、先有於無故従無出有、即無在有先有在無後、故称本無、此釈為肇公不真空論之所破」（大正蔵四二・二九上）

(32)『中論』巻第三「観法品」第十七（大正蔵三〇・二三下）

(33)『中観論疏』巻第八末に「二師相承開之為五、初一行半明所離、次一行半明得無我慧、第三二行明両種涅槃、第四五行広序仏教、第五二行明三乗得益、今明作此分之、於文則乱、宜用前意也」（大正蔵四二・一二五上）とあるを参照。

(34)『高僧伝』巻第七釈法瑤伝（大正蔵五〇・三七四中―下）

(35)同、巻第七釈慧静伝（大正蔵五〇・三六九中）『大品旨帰』の著述がある。第三章第一節「宋斉代般若三論研究の動向」参照。

第五節　新三論・古三論の問題

一　問題の所在

高雄義堅博士は[1]、「古来三論教学隆替の上に新三論、古三論の別を設くるの説が行なわれ、而も新古の区分について大略四説を数うることができる」といって、この問題に関する従来の学説をつぎのように紹介している。

(1)　支那における第一伝である羅什以下を古伝三論、第二伝である唐の日照以下を新三論となす。
(2)　嘉祥大師の三論宗大成を以て前後に分って新古を立つる。
(3)　僧詮以前を古三論、以後を新三論となす。
(4)　僧朗以前を古三論、以後を新三論となす。

さらに同博士は以上の四説に対してそれぞれ寸評を加え、第一説の日照の齎した三論の影響は、単に賢首の華厳教学に資する処があり、賢首をして『十二門論疏』を製作せしめた程度に止まり、羅什系の三論教説以外に特に発揮する所があったわけではないから、これを新三論と称することは不適当である。第二説は嘉祥を以て三論宗の立宗者となす立場から、それ以前を古三論と称したのであるが、これは学派と宗派という程の区別であって、特に新古を分つ標準としては妥当を欠く。第三説は、宜然房明道の『海印玄談』の説で、一分の理がないではないけれども、三論教学の上にもまた教勢発展の上にも、最も著しい変化を見たのは寧ろ僧朗の前後であるから、第四説を以て一層合理的と考えられる、と評している。けだし妥当な批評で、中国三論学派の歴史的発達段階に即応していえば、僧朗以前を古三論、以後を新

三論と称すべきが至当で、吉蔵は前者を「関河旧説」、後者を「摂嶺相承」と称し、これを総合、集大成したのが、吉蔵の教学に他ならない。この説は、一般に学界でも承認されているかの如くであり、別に異論の余地はないと思われるが、問題は第一説で、この説の創唱は、おそらく前田慧雲博士の『三論宗綱要』が端緒であろう。すなわち同書に、「三論宗の伝来に二流あり、一に姚秦の時代に羅什に依って伝えられたるもの是れを古三論という。二には新三論、是れは清弁論師の系統に係わるものにして、日照三蔵によって唐の高宗儀鳳年間に初めて伝えられたり」[2]と述べているのが、はじまりであろうと思う。この説の特徴は、中国三論の歴史的発達段階よりは、インドからの三論の伝来に主眼をおいた区別で、前記第四説とならんで、いぜん学界において根強い支持を得ていることは、たとえば望月信亨博士の『仏教大辞典』[3]では、この説に基づいて新三論・古三論の別を決定している。さらに近年、井上光貞博士[4]によって、日本仏教史の立場から、南都六宗の成立が論ぜられる中で、大安寺の資財帳などの資料から「三論衆」の他に「別三論衆」の存在が実証され、これが、清弁（五〇〇―五七〇ごろ）系統の三論を研究する集団であることが論証されるに至った。そして、このインドにおける清弁の学統が、玄奘や日照によって中国に伝えられ、法蔵や、新羅の元暁らに深く影響を与えたとされ、新三論とはまさにこれをいうのであると結論されている。かくて俄然、第一説は有力な論拠を得ることになったが、この第一説と第四説の混乱が、第二、第三の諸説の介在とも相俟って、新三論・古三論の問題を曖昧なものにし、決着を見ないままに今日に至っているのが実状のように思われる。そこで、この問題について、論点を明確にし、立論をすすめて行く上での態度を表明しておく必要を痛感させられるので、以下これを論じたいと思う。

二　新三論・古三論説の創唱

そもそも、中国の三論に新三論・古三論の別を呼称するようになった端緒は、高雄博士のいう第三説のわが国山城国海印寺の宜然房明道の『三論玄談』（海印玄談）の創唱に関わるものと考えて間違いなかろう。すなわち、同書に、

従竺道生至河西道朗、用羅什法相、成無所得宗、従摂嶺僧詮至大師、別立法相、成無所得宗、初云旧説、後云新説、

旧説判教立一音教、新説立二蔵三転法輪、是新旧判教不同也(5)

とあり、僧朗（河西道朗とあるはすでに述べた如く僧朗の誤り）以前を三論無所得宗の中の「旧説」と呼び、僧詮以後吉蔵に至るまでを三論無所得宗の「新説」と称している。明道が新旧を分つ基準は、前文に明らかなように、教判に関するものであるが、「二蔵三転法輪」が吉蔵に独特な一種の教判論であることは認めるとしても、僧詮にすでにこの学説があったとは知られないし、この一事をもって三論学派に新旧の別を設けるのは、いささか学的な厳密さを欠いている。しかし、摂山に成立した江南の復興三論は、後述するように、この僧詮に至って学派としての体裁を調えるに至ったのであるし、この僧詮をもって、以前と以後に三論学派を分つことは一つの見識ではある。そもそもこの宜然房明道という人は、江戸末期の文化文政（一八〇四―一八三〇）のころ活躍した真言宗の学僧であるが、(6)前節で見たように、北土三論師の祖に曇鸞（四七六―五四二）を擬するなど、その発想に斬新なところが見られるのが特徴で、三論に新説・旧説を設定したのも、おそらくこの人が最初であろうと思われる。南都三論の文献にはないことであり、凝然（一二四〇―一三二一）にも未だ見られない説である。この明道説が呼び水となって、近代の仏教史家によって、僧詮ではなくて僧朗を基準として三論に新古を分つ説が一般的になり、新三論・古三論の通称が起こるに至ったものであろう。これには前述のように、三論の集大成者吉蔵が、自派の学承を「関河旧説」を伝え「摂嶺相承」によるものであると主張し、後者は具体的にこれを僧朗、僧詮と次第する師承と伝持を指していることに基づくものである。判渓湛然（七一一―七八二）の伝える僧朗の南地伝教の事実など、これが傍証となっているのはもとよりである。これが前述の高雄説で第四説をより合理的な分け方と見る根本理由でもある。これに、さらにインド仏教中観派の展開を考慮して、羅什伝来の竜樹・提婆系の三論を古三論、日照伝来の清弁系統の三論を新三論とする新たな説が起こったと考えられる。これが前田博士によって創唱された、高雄説のいう第一説である。この説は、近代のインド仏教史の研究をふまえてなされている点で、最も新しいといえるのではなかろうか。少なくとも伝統説からは出てこないものである。そこで、問題を、日照伝来を以て新三論と称する最初の説にもどして、その具体的な内容と歴史的な意味を探ってみる。

三　日照伝来新三論説の虚構

唐の賢首大師法蔵（六四三―七一二）の『十二門論宗致義記』に十門分別をする第三に「定二教分斉一」という一項がある。そこで法蔵は、「且らく西国諸徳の所伝を弁ぜん」といって、次のようにインドの事情を説いている。すなわち、

親問大原寺翻経中天竺三蔵法師地婆訶羅唐言日照、説云、近代中天竺那爛陀寺同時有二大徳論師、一名戒賢、一名智光、並神解超倫、声高五印、

（中略）

二智光論師、遠承文殊竜樹、近稟青目清弁、依般若等経中観等論、顕無相大乗、広弁真空、亦以三教開宗、顕自所依、為真了義、謂、仏初鹿園、為諸小根、転於四諦、小乗法論、説心境倶有、次於第二時、為中根、説法相大乗境空心有、則唯識義等、以根猶劣故、未能全入平等真空、故作是説、於第三時、方為上根、説此無相大乗、顕心境倶空平等一味、為真了義、

（中略）

此三教次第、智光法師、般若燈論釈中、引大乗妙智経所説、是故依此教理、般若等経是真了義、余法相名数、是方便説耳

（大正蔵四二・二一三上―下）

といっている。ここで述べられていることは、インドの翻訳三蔵地婆訶羅（Divākāra 日照）の伝聞として、戒賢（Śīlabhadra）（五二九―六四五）とならぶナーランダー（Nālandā）の学匠智光（Jñānaprabha）が、中観派の巨匠清弁（Bhāvaviveka）（五〇〇―五七〇ごろ）の説を承けて、無相大乗（中観）の義を説いて「心境倶空」を顕わし、小乗の「心境倶有」や唯識の「境空心有」に優る真の了義の教を説いたというものである。これはあくまでも、インドにおける中観・瑜伽二大学派の拮抗という当時の仏教界の事情を伝えたもので、法蔵があえて中観派の学匠智光の説を紹介して、中

観の趣旨を高揚した意図は、『十二門論』の註解という著述の性格もさることながら、当時、中国における玄奘(六〇〇―六六四)や窺基(六三二―六八二)による法相唯識の盛行に対する一つの牽制でもあったのである。この法蔵に対するインドの学界事情の説明以外に、日照にはインドの中観仏教の伝訳、紹介の事実は全くない。『宋高僧伝』巻第二に記載されたその伝記によると、日照は、唐儀鳳の初年(六七六)に来中し、六八七年まで前後約十年訳経に従事したが、その間伝訳した経論は「十八部・三十四巻」であったという。[7] そのすべてが現存蔵経に収録されているが、試みにこれを列記してみると次の通りである。

大正蔵経NO	経論名	巻数
一八七	方広大荘厳経	十二巻
二九五	大方広仏華厳経入法界品	一巻
三四七	大乗顕識経	二巻
六六一	大乗百福相経	一巻
六六二	大乗百福荘厳相経	一巻
六七四	証契大乗経	二巻
六八一	大乗密厳経	三巻
六九九	仏説造塔功徳経	一巻
七七二	大乗四法経	一巻
七七三	仏説菩薩修行四法経	一巻
八二九	大乗離文字普光明蔵経	一巻
八三〇	大乗遍照光明蔵無字法門経	一巻
八三六	大方広師子吼経	一巻
九六九	仏頂最勝陀羅尼経	一巻

九七〇　最勝仏頂陀羅尼浄除業障呪経　一巻
一〇七七　仏説七倶胝仏母心大准提陀羅尼経　一巻
一三三八　呪三首経　一巻
一六一三　大乗広五蘊論　一巻

ここにあげた「十八部三十四巻」の伝訳経論は、経録や僧伝のいう「大乗顕識経大乗五蘊論等凡一十八部三十四巻を訳す」というのに完全に合致している。訳経の傾向として、密教、特に呪術に秀でていた感があるし、法相にも長じていたと思われるが、中観系経論の伝訳は皆無である。したがって、日照が、清弁系統のインド中観派の仏教を将来したというのは事実に違背した虚構である。

清弁の主著である『中論』註の『般若燈論釈』（十五巻）が中国に伝訳されたのは、これよりも約四十年も前の唐貞観四―六年（六三〇―六三二）波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra）（五六五―六三三）によってである。[8] しかし、本論が研究されたという形跡は中国仏教には全くなく、これに対する中国仏教者の広疏も絶えて現われなかったのである。むしろ、清弁の著書で、比較的よく研究されたのは、玄奘訳『掌珍論』（大正蔵三〇・No・一五七八）二巻である。清弁の著述が漢訳されたのはこの二書に過ぎない。『掌珍論』は、無分別の空智をもって、「八正道」ならびに「六波羅蜜」を完成すべきことを力説した中観の論書であるが、訳者が玄奘であるところから、これを研究註疏したのは法相系の学僧が多かったのではないかと思う。たとえば、『掌珍論疏』[9]二巻を著わした靖邁[10]は、貞観中（六二七―六四九）の玄奘の西迴にしたがい、大慈恩寺における玄奘訳経の補任十一名の中にも選ばれている。同じく『掌珍論疏』[11]二巻を著わしている神泰は、『倶舎論』の三大疏の最古のものである『倶舎論疏』二十巻（続蔵一・八三）の著者でもあり、玄奘の高弟であった。こうした玄奘門下の『掌珍論』研究は、伝えられる清弁・護法空有諍論を通して護法正義の顕揚にあったと思われる。日本南都の法相宗の学僧秀法師も、南都における三論・法相のこのいわゆる空有の諍論に対して、自宗の立場から批判解説を加えんとして、有名な『掌珍量噵』一巻（大正蔵六五・No・二二五八）を著わしたが、その巻末で、

凡清弁義玄奘所伝、何故余師輒加言乎、(中略)凡伝清弁宗已是玄奘、玄奘已授基師令立、自此以外誰人更進於天竺受清弁宗、諸三論家皆受基師、今依誰説還誹師乎

(大正蔵六五・二六八下)

といって痛烈にこれを皮肉っている。もし清弁の『掌珍論』の伝訳と研究をもって、新三論の義を別立しようとするならば、それは日照ではなくて、よろしく玄奘を基準にこれを分つべきであろう。したがって、日照の伝訳事業とは別に、清弁の論書の伝訳、研究をもって、新三論の研究興起とみなすこともまた成立しない。また、法蔵の書が、特に清弁の思想を発揮した訳ではない。法蔵が清弁や智光に関して言及しているのは、あくまで、冒頭における日照からの伝聞に基づくナーランダー寺を中心にしたインドの学界事情に関してであって、『宗致義記』にも、

是故三論玄旨、派流於九壤、竜樹宗伝、寔什公之力也、雖復訳在関河、然盛伝於江表、則興皇朗之功也

(大正蔵四二・二一八下—二一九上)

と、羅什、及び江南における法朗の功績を讃えることはあっても、数十年前に翻訳されていた清弁の学説思想を、特にその註疏に導入してこれを発揮するということはなかったのである。法蔵が『十二門論』に註疏したのは、確かに日照の伝えるインドの事情が刺激となったかも知れないが、それも多分に、前述したように法相唯識を意識してのことと考えられ、時代的にも、玄奘がナーランダーの最盛期の教学を将来して中国に唯識法相学が盛行しているときだけに、インドの事情にならって、賢明な法蔵が華厳円融無礙の立場から中観系論書を解釈したというのが実状であろう。したがって、本書に別に新三論を弘めるという意図がなかったことは自ら明らかである。

四　日本仏教からの視点

日本仏教における事情も根本的には中国仏教におけるそれと大同小異である。しかし、日本南都においては、石田茂

作博士がつとに指摘しているように[12]、極めて早い時期に清弁の『掌珍論』や『般若燈論釈』が将来されていたこと、特に前者については前述の中国における註疏もいくつかもたらされていたし、さらに、三論宗所の厨子に清弁菩薩の像が描かれているという事実からも、清弁宗三論の存在は認めざるを得ない事実のようである。前述した井上博士の大安寺の「別三論衆」の存在の指摘も、こうした事実を裏付けるものであろう。大安寺の碩学安澄（七六三—八一四）がその主著『中観論疏記』に『般若燈論』を引いているのは[13]、こうした研究の成果に連なるものであろうが、安澄においては、その影響は全く無視してもいいほど微弱である。

むしろ、清弁の教学が存分に依用され発揮されたのは、安澄の弟子で西大寺に住した玄叡（—八四〇）においてであった。しかも玄叡がこれを依用したのは、専ら『大乗三論大義鈔』における「十種諍論」の第一「空有諍論」に際してである。すなわち玄叡はその冒頭で、

仏滅已後、千有余年、南印度界建至国中、有二菩薩一時出世、一名清弁、二号護法、為令有情悟入真理、立空有宗、共成仏意、清弁菩薩、借空撥有、令除有執、護法菩薩、借有排空、令捨空見、是以蛾蛾兮両辺、山崩蕩蕩焉

（大正蔵七〇・一四七中）

と述べて、清弁・護法のインド仏教界における故事を想起し、その序言となしているのである。玄叡はこの「空有諍論」の至る所で、清弁と護法の著述を引き、南都における三論・法相の諍論を清弁・護法の原型に還元しようと努力した跡が明瞭にうかがわれる。それは、同書の前二巻において三論の大義を顕示するに際して、清弁を依用することが全くなかったのに対して、際立って特徴的なことである。この破邪面に際したときのみの依用ということが、玄叡に代表されるような南都三論における清弁教学の大きな特色であった。したがって、それは中国において、玄奘門下が、護法正義の顕揚のために清弁を研究したのと、立場は異なるが、同一次元に立つものであった。前述の秀法師が、『掌珍量噵』を著わし、これを痛罵した理由もまたそこにある。すなわち、清弁の教学は、南都においても、三論宗義において新三論を呼称できるような新たな宗義の確立展開を示すことはついになかったのである。もし、それが歴史的な新古を示す

ものであるならば、正統的な宗義解釈の前面において、それはもっと別な展開を示してしかるべきであった。「別三論衆」の存在が直ちに「新三論宗」の成立を見ることなく、摂取と同化の中に終ったのは、三論宗義における清弁教学の位置を象徴するものである。

五　結語

問題は、南都における清弁の著述の伝来や、その教学研究、乃至は、「別三論衆」と称されるような、これを研究する人々の集団が存在したことを否定するにあるのではなくて、これを、中国仏教における新三論・古三論という範疇に当てはめることの可否を問うているのである。すでに、日照の伝訳をもってこれを分つことも、清弁著述の翻訳をもってこれを決めることも、中国においては虚説にすぎないことが判明した。虚像に照して日本南都における清弁研究を別立する意図はついに不毛であることは、日本三論における以後の展開をみるときに明らかである。つまり、新三論・古三論というのは学的根拠を持たない俗説だからである。にもかかわらず、新たにこれを仮説するならば、中国三論に関する限り、その歴史的な発達段階に応じて、僧朗以前と僧朗以後にこれを分つということが、もっとも妥当なる分け方であるのは言を俟たないであろう。

註

(1) 高雄義堅『三論玄義解説』(昭和十一年九月、京都興教書院) 一二―一三頁参照。
(2) 前田慧雲『三論宗綱要』(大正九年十一月、東京丙午出版社) 四八頁参照。
(3) 望月信亨『仏教大辞典』巻第二、一七〇二―三頁「三論宗」の項参照。
(4) 井上光貞「南都六宗の成立」(『日本歴史』一五六号) 参照。
(5) 前田、前掲書、九六頁の引用による。明道の『三論玄義玄談』は写本による伝承しかなく、一巻、十四、五紙の短いもので、五門分別のうち四門が玄談、第五門は入門釈で略してある。四門とは㈠大旨㈡立宗大綱㈢相承種類㈣諸家判釈となっており、第三門に三論宗の系統があり、この中で、前節で述べた北地三論の系統に就いて一説が挙げてあるなど、一読の価値

を有する書であるという（同、九―一〇頁参照）。

(6)『日本仏家人名辞書』一〇八五頁下参照。

(7)『宋高僧伝』巻第二地婆訶羅伝（大正蔵五〇・七一九上）。翻訳経論については、『開元釈経録』巻第九（大正蔵五五・七〇〇下―七一四下）、『貞元新定釈教目録』巻第十二（大正蔵五五・八六三下―八六四中）参照。

(8)『開元釈経録』巻第八（大正蔵五五・五五三上―中）

(9)『東域伝燈目録』巻下（大正蔵五五・一一五九上）

(10)『宋高僧伝』巻第四釈靖邁伝「貞観中属玄奘西迴、勅奉為太穆太后、於京造広福寺、就彼翻訳、（中略）遂召証義大徳諳練大小乗経論、為時所尊尚者、得一十一人、邁預其精選、即居慈恩寺也」（大正蔵五〇・七二七下）

(11)『東域伝燈目録』巻下（大正蔵五五・一一五九上）

(12)石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（昭和五年、東洋文庫）一〇八頁参照。

(13)安澄『中観論疏記』巻第二本（大正蔵六五・二八下）等。

第四章　摂山三論学派の成立

——三論の復興

第一節　摂山三論の淵源

一　摂山棲霞寺の開創

摂山は、中国江蘇省にあって南京から東北へ四十里の所に位する山である。現在、南京と上海とを結ぶ滬寧鉄路に沿って、南京と鎮江の間の二駅、竜潭・下蜀からほぼ真南に位置している。繖山、あるいは聶山とも書き、摂嶺とも呼ばれるが、同じく竜潭から程遠からぬ鍾山とは別山である。

摂山は、古来荆州玉泉・済南霊厳・天台国清の名刹と共に、山水の美しさは天下の四絶と称せられた名山(1)で、高さは僅かに百三十丈、周囲四十里の小山に過ぎないが、山には薬草が多く、摂生するに足るという理由で、摂山の名を得たという。また、その形状が繖（かさ）に似ているところから繖山とも称せられている。(2)この山の中峯の麓に棲霞寺（あるいは栖霞寺とも記す）等の寺があって、かつて金陵の名勝四百八十のうち、最も勝れたるは棲霞にありとうたわれたのが、この摂山棲霞寺である。(3)

劉宋明帝の泰始年中（四六六—四七一）に居士明僧紹が、この山に隠遁して草菴を結んだのが、摂山が歴史に登場するそもそもの始まりである。のち二十余年を経て黄竜の人、法度が来遊するに及んで僧紹と道契することはなはだ厚く、僧紹はその晩年に際して法度に請うてその舎宅に居らしめ、もって寺を建立せんことを願ったのである。そこで法度は僧紹の宅を寺となし、これを棲霞精舎と号した。斉の永明七年（四八九）正月三日のことであり、これが摂山棲霞寺の起源である。(4)

僧紹、つまり南斉の徴君明僧紹とは、字を承烈といい平原（山東省）の人である。父は平原の太守中書侍郎に任ぜられた人であり、僧紹もまた宋の元嘉中（四二四—四五三）に秀才に挙げられ、学は儒肆を窮め、老易に精通していたが、

若い時から隠遁の志深く、南斉の永明元年（四八三）には時の天子武帝から国師博士に召されても就かなかった程の人である。[5]

この僧紹に仏教の素養があったかどうかは、前記註（4）の陳の江総持の「棲霞寺碑文」に「空解淵深、至理高妙」と抽象的な賛辞があるのみで、伝記も詳しいことにはふれていない。しかし、慧皎の『高僧伝』[6]に記す僧遠（四一四—四八四）の伝に、宋の明帝の治下（四六五—四七二）に斉郡の明僧紹が教えを請うたという記載がある。僧遠は若年の折彭城寺において毘曇成実を学んだ学者で、志節清高一代の名徳であったといわれる。また、僧祐の『弘明集』には『正二教論』という明僧紹の著述が載っていて、[7]これからしてもその造詣の一端をうかがうことができる。『正二教論』は、劉宋の道士顧歓が泰始三年（四六七）に著わした『夷夏論』に対する反論として書かれたものである。『夷夏論』は夷夏内外の区別から顧歓が試みた排仏論であって、その後、道仏二教の間に一大争論を招く因となったものである。『正二教論』も、この顧歓の『夷夏論』に対して仏教側から出された数多くの反論の一つであるが、しかし、反論とはいっても、その論旨は文字通り顧歓の仏教及び老子に対する理解の非を指摘してこれを正すにあって、道教乃至神仙道を老子と峻別している点に特徴がある。したがって、老仏二教については、

仏明其宗、老全其生、守生者蔽、明宗者通　（大正蔵五二・三八中）

といって、仏教の立場を一段と高く評価しながらも、顧歓の道教思想を厳しく批難して老子の本旨を正さんとする点、老仏二教に対しては比較的公正な立場に立つものである。

ところで、この『正二教論』に引かれている仏典は、羅什訳『妙法蓮華経』「如来寿量品」と、同じく『維摩詰所説経』「仏国品」、それに呉の支謙訳『太子瑞応本起経』の三つであるが、[8]『維摩経』を除いては顧歓の文中に見える字句であり、それ程仏教に深い造詣を有していたとも思われない。しかし、その識見と人格の高邁さは、伝記及びこの『正二教論』からも十分うかがうことができる。

次に、棲霞寺の開基となった法度に関しては、ほぼ同時代の仏教者で法度と呼ばれた人は三人存在した、と湯用彤教

授は指摘している。[9] いまこの三人が同一人か別人かはしばらくおいて、それぞれについてこれを調べてみるに、

(A) 一人は何園寺の法度で、『高僧伝』の慧隆伝に、

時何園復有僧弁僧賢道慧法度、並研精経論、功業可称　(大正蔵五〇・三七九下)

とある法度である。慧隆(四二九―四九〇)と共に、金陵の何園寺に住していたことが知られるが、詳しいことは不明である。慧隆は宋の明帝の信任厚かった成実の学者である。

(B) もう一人は北魏の法度で、『続高僧伝』の道登伝に附記されている。道登は、初め除州に在って僧薬に従い『涅槃』『法華』『勝鬘』等を学んだが、のちに僧淵に従って『成実論』を究め、その名声魏都洛陽にまで及んだという人である。のちに請されて洛陽に趣き、魏の景明年中(五〇〇―五〇三)八十五歳で洛陽に卒した人であるが、この道登が終始その相談相手として洛陽にも同行したのがこの法度である。[10] しかし、『高僧伝』巻第八所載の北魏の曇度の伝が、この『続高僧伝』の法度、もしくは道登の伝に酷似しており、あるいはこの法度は、北魏の曇度の誤りであったかも知れない。[11]

(C) 第三に摂山の法度である。『高僧伝』によれば、法度(四三七―五〇〇)はもと黄竜の人で、若いとき北土に遊学して備さに衆経を綜べ、劉宋の末年に京師に遊んで摂山に来ったとある。[12] 高士明僧紹が交るに師友の敬をもってし、その舎宅を献じて、寺を開くことを法度に請うたことは前述の通りである。摂山法度の師が誰であったか、伝記は一切触れていないが、その人と為りや学識については、江総持の碑文に、「梵行殫苦、法性純備」とあり、[13] また慧皎は、

時有沙門法紹、業行清苦、誉斉於度、而学解優之、時人号曰北山二聖　(大正蔵五〇・三八〇下)

と讃えている。

二　三論学系史における法度の位置

この法度が、かつて境野黄洋博士によって中国三論宗の法系に列する一人として数えられたのは、[14] 前述の如く僧紹の請によって、江南三論弘法の発祥地たる摂山棲霞寺の開山となった点もさることながら、慧皎の『高僧伝』がこの法度伝に附して、

度有弟子僧朗、継踵先師復綱山寺、朗本遼東人、為性広学思力該普、凡厥経律皆能講説、華厳三論最所命家、今上深見器重勅諸義士受業于山（大正蔵五〇・三八〇下）

と記載したためである。すなわち、後述する江南三論学派の始祖たる僧朗の師としての地位を、法度は慧皎によって与えられているからである。三論学者僧朗が、この摂山において法度と邂逅し、その遺嘱によって山寺を綱領するようになったことは、同時代の慧皎の見聞に基づく史実として、おそらく疑いのないところであろう。しかし、法度において三論の学識が特に深かったとは慧皎も伝えていないし、むしろ法度自身は弥陀浄土の信仰厚く、しばしば『無量寿経』を講じたことのみが特筆されているに過ぎない。[15]「棲霞寺碑文」に記す伝説によれば、僧紹が本宅を捨てて寺となした因縁も、山舎において『無量寿経』を講じていたとき、夜半光明中に台館を感見したことがもとになっている。また、僧紹亡きあと、第二子の臨沂の令仲璋と、西峰の石壁に龕窟を穿ち、無量寿仏ならびに二菩薩の像を雕造した故事も伝えられている。[16]

そもそも、僧朗の記載について最も古いと思われるものは、慧皎の『高僧伝』であるが、それが前記の如く簡単な説明に終始している理由としては、けだし『高僧伝』の所載が天監十八年（五一九）が最下限であり、法度の卒年である永元二年（五〇〇）から幾年も経ていないこと、したがって、当時まだ僧朗が生存中であったがためであろう。これが

のちの陳代の江総持の「棲霞寺碑文」になると、

先有名徳僧朗法師者、去郷遼水問道京華、清規挺出碩学精詣、早成波若之性、夙植尸羅之本、闡方等之指帰、弘中道之宗致、北山之北南山之南、不遊皇都将渉三紀、梁武皇帝能行四等善悟三空、以法師累降徴書確乎不抜、天監十一年帝乃遣中寺釈僧懐霊根寺釈慧令等十僧、詣山諮受三論大義[17]

とあって、『高僧伝』よりはやや詳しい記載が見られる。その一つは「北山之北南山之南不レ遊二皇都一渉二三紀一」の一文が見られる点であり、第二に、慧皎のいう今上、すなわち梁武帝が、「深見二器重一勅二諸義士一受二業于山一」という一文が、「天監十一年、帝乃遣二中寺釈僧懐霊根寺釈慧令等十僧一詣レ山諮二受三論大義一」と、より具体的に記されている点である。

棲霞寺の創始は南斉の永明七年（四八九）であり、それから梁の天監十一年（五一二）までは僅かに二十三年である。しかるに「渉二三紀一」というのであれば、僧朗が遼東より江南に来遊してから三十数年を経たという意味であり、その南渡は棲霞寺の創立以前ということになる。しからば僧朗は法度に従って共に摂山に入ったかといえば、それはいまにわかに断ずる訳にもいかない。なぜならば、黄竜の人法度の来山は、僧紹が劉宋の泰始年中（四六六―四七一）に舎宅を作ってから二十余年後であるから、早くとも四八〇年代の後半であるが、僧朗の南遊はそれよりもはるかに前であり、その間、法度とともに何処かに在ったという確たる証拠もないからである。

安澄（七六三―八一四）は『中観論疏記』の中で、慧均の『四論玄義』を引いて、

案、均正玄義第十云、道朗師隠会稽山陰、懸少時説法処、諸法師請法師、後来摂山、摂山去揚州七十里
（大正蔵六五・七一中）

といっている。すなわち、慧均によれば、僧朗（南都の伝承では道朗）は浙江省会稽山に居て、請によって摂山に来山し

たとなっている。したがって、その入山は法度を初めとする摂山の諸法師の招聘によるものであったとも考えられるのである。さらに天台荊渓湛然（七一一―七八二）になると、

於後高麗朗公、至斉建武、来至江南、難成実師　（大正蔵三三・九五一上）

といって、その南渡したのは斉の建武年間（四九五―四九七）であるといっている。法度の歿年は斉の永元二年（五〇〇）であるから、法度と僧朗の邂逅は、ここでは法度の最晩年であったということになる。

そこで、以上の資料から推して考えられることは、僧朗はすでに完成せる人として摂山に来遊し、そこでたまたま法度に会して、その遺鉢を継いで山寺を綱領したというのが、事の真相ではなかろうかと思う。その際、法度の本貫が黄竜であったこと、したがって、両者の故郷が相近接していたという事実も、二人を結びつける有力な靱帯の一つであったかも知れない[18]。そもそも摂山を開いた明僧紹自身平原の出身であり、奇しくも三者の故郷が同じ山東省であったということが、この際何らかの要因となっているのかも知れない。しかし、また、かえってかかる事実が、法度と僧朗が従来から師弟関係にあり、したがって、同時に摂山に来たという見方をも可能にするともいえる。しかし、それならば前述せる各種資料は、もっと違ったニュアンスを持っていなければならないと思うのである。それが全然見られないばかりか、法度に三論に関する記述が皆無であることは、僧朗は摂山において法度の遺鉢を継いだ人とはいえ、僧朗の三論学が法度より出でたるものではなかったことを十分証するに足るものである。したがって、三論研究の系譜を論ずる場合、たとえ法度、僧朗に摂山における師弟関係といえるようなものが事実あったとしても、一応これは別個の問題として扱われるべきではないかと思うのである。

ところで、このような法度、僧朗の関係をそのまま三論の学系史とみなしたのが前記境野説である。すなわち、境野博士は、三論の法系史を論じて、この僧朗の直承の師を法度と規定し、そしてさらに法度の系統を溯って検索し、法度が若くして北土に遊学した事実から、その師を徐州白塔寺に住した彭城派の成実学者僧淵とみなし、羅什―僧嵩―僧淵―法度―僧朗と次第する三論の学系史を構成したのである。そして法度が僧淵の弟子であるという根拠を、『高僧伝』

の道登伝に「問二同学法度一」とあり、道登が僧淵門下で法度とともに僧淵に学んだ事実に求めているのである。すでに前述して明らかな如く、これは北魏の法度（もしくは曇度）であり、境野博士は、これを摂山の法度と同一人視するという誤りを犯しているのである。[19] つまり、この場合三人の法度がいたという事実は大きな意味を持ってくるのである。三論の法系史に関する境野説の弱点は、(1)僧嵩が羅什に確実に結びつかないこと、(2)僧淵―法度の師弟関係が推定に俟たねばならない点にあること、などを金倉圓照博士は指摘しているが、[20] それは前述の如く法度に関する混同から生じたものが直接の原因であるが、より根本的に境野説の弱点とすべきは、むしろ同博士が機械的に僧伝に依拠し、法度をもって僧朗の三論学継承の師父とみなした点に由来するのである。吉蔵の厖大な著述のどこにも法度に関する記述が見当らないという事実も、三論の大成者として自他共に認めていた吉蔵にとって、法度が如何なる地位を占めているかを如実に物語るものといえよう。

このように考えてくると、三論がどのような系譜を経て、羅什及び長安のその門流から江南に伝えられ、吉蔵に至って大成したかを論ずる場合、法度は少なくともその学系譜からは除外されて然るべき人である。むしろ、明僧紹及び法度が三論研究史の上で特筆さるべきは、共に摂山の開山開基として、南渡せる僧朗を迎え、彼をして江南弘法の基を作らしめた点に存したと見るべきである。

註

(1) 常盤大定『支那仏教史蹟踏査記』一三八頁「廬山巡礼記」の項参照。

(2)『金陵梵刹志』巻第四・三三丁右「紀形勝捌立建置旧志」に「山為鍾阜支脈高百三十丈周廻僅四十里多産薬草可以摂生故名、形団如蓋又曰繖山」とあるを参照。

(3) 同、巻第四・二五丁左「修棲霞寺法堂短引」明南史科給事予章祝世録「我観金陵名勝在諸寺寺凡四百八十其最勝在棲霞」

(4) 同、巻第四・五丁右「摂山棲霞寺碑銘」陳侍中尚書令江総持「斉居士平原明僧紹空解淵深至理高妙遺栄軒遁跡巘穴、宋泰始年中嘗遊此山仍有終焉之志、（中略）結構茅茨廿許年不事人世（中略）有法度禅師家本黄竜来遊白社梵行殫苦法性純備、与僧紹冥契甚善嘗於山舎講無量寿経中夜忽見金光照室光中如有台館形像豈止一念之間人王照其香蓋八未曾有淵石朗其夜室居士遂捨本宅欲成此寺即永明七年正月三日度正人之所構也」

(5) 僧紹の伝記は『南斉書』巻第五十四にある。また、唐高宗に「御製摂山棲霞寺明徴君碑」というのがあり、『金陵梵刹志』巻第四・五五丁左以降に載っている。

(6) 『高僧伝』巻第八釈僧遠伝「宋明践祚、請遠為師、竟不能致、(中略) 廬山何点、汝南周顒、斉郡明僧紹、濮陽呉苞、呉国張融、皆投身接足諮其戒範」(大正蔵五〇・三七八上)

(7) 僧祐『弘明集』巻第六「正二教論」(大正蔵五二・三七中―三八中)

(8) 『正二教論』に「仏教云、釈迦成仏已有塵劫之数」(大正蔵五二・三七中) とあるのは、『妙法蓮華経』巻第五「成仏已来無量無辺百千万億那由他阿僧祇劫」(大正蔵九・四三中) の取意であり、「仏以一音随類受悟」(同前) とあるのは、『維摩詰所説経』巻上「仏以一音演説法、衆生随類各得解」(大正蔵一四・五三八上) の、また「若為儒材之宗国師道士」(同前) とあるのは、『仏説太子瑞応本起経』巻上「或為聖帝或作儒林之宗国師道士」(大正蔵三・四七三中) とあるそれぞれの取意引用である。

(9) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、七三五頁。

(10) 『続高僧伝』巻第六釈道登伝「(前略) 後従僧淵学究成論、年造知命誉動魏都、北土宗之、累信徴請、登問同学法度曰、此請可乎、(中略) 登即受請、度亦随行、及到洛陽、君臣僧尼莫不賓礼」(大正蔵五〇・四七一下)

(11) 『高僧伝』巻第八釈曇度伝に、「釈曇度 (中略) 乃造徐州従僧淵法師、更受成実論、遂精通此部、独歩当時、魏主元宏聞風餐挹、遣使徴請、既達平城大開講席、宏致敬下筵、親管理味、於是停止魏都、法化相続、学徒自遠而至千有余人、以偽太和十三年卒於魏国、即斉永明六年也、選成実論大義疏八巻、盛伝北土」(大正蔵五〇・三七五中) とあり、また、僧淵の伝に、「曇度、慧記、道登、並従淵受業」(大正蔵五〇・三七五中) とあり、道登と共に僧淵に従って受学したのは、慧皎によれば法度ではなくて曇度になっているから、前記註 (10) の法度は、正しくは曇度であったものを道宣の『続高僧伝』が誤記したとも考えられる。

(12) 『高僧伝』巻第八釈法度伝「釈法度、黄竜人、少出家、遊学北土備綜衆経、而専以苦節成務、宋末遊于京師、高士斉郡明僧紹、抗迹人外、隠居瑯琊之摂山、挹度清徽、待以師友之敬、及亡捨所居山、為栖霞精舎、請度居之」(大正蔵五〇・三八〇中)

(13) 「摂山棲霞寺碑文」(『金陵梵刹志』巻第四・五丁左)

(14) 境野黄洋『支那仏教史講話』下巻、五二一頁参照。

（15）『高僧伝』巻第八釈法度伝に「度常願生安養、故偏講無量寿経、積有遍数」（大正蔵五〇・三八〇下）とあるを参照。
（16）前掲「棲霞寺碑文」「嘗於山舎講無量寿経中夜忽見金光照室光中如台館形像豈止一念之間、（中略）遂捨本宅欲成此寺、（中略）俄而物故其第二子仲璋為臨沂令克荷失業荘厳龕像首於西峯石壁与度禅師鐫造無量寿仏」（『金陵梵刹志』巻第四・五丁左―六丁右）
（17）同、七丁右
（18）湯用彤氏は江南人士の黄竜というのは燕のことであるといっている（前掲書、七三四頁参照）。南燕は東晋末（三九八）慕容徳の建国した国で、都を山東の広固城に定めている。四〇八年北燕に滅ぼされ、北燕も四三六年後魏のため滅びている。また青山定雄編『中国歴代地名要覧』一六一頁参照。
（19）湯用彤氏は、三人の法度がいたという事実の指摘に留まって、境野説の批判まではしていない。また、法度・僧朗の師弟関係は否定も肯定もしていない。
（20）金倉圓照訳註『三論玄義』（岩波文庫）二〇六頁参照。なお、本論第一章「三論学派の源流系譜」註（14）参照。

第二節　僧朗の事績と吉蔵の証言

一　問題の所在

かくて、摂山における三論の研究が僧朗に始まるとは、古来、定説とされていたのである。すなわち、前記湛然の『法華玄義釈籤』巻第十九に、

自宋朝已来三論相承、其師非一並禀羅什、但年代淹久文疏零落、至斉朝已来玄綱殆絶、江南盛弘成実、河北偏尚毘曇、於時高麗朗公、至斉建武、来至江南、難成実師　（大正蔵三三・九五一上）

と述べたように、成実を斥け、南斉以来絶えてなかった三論研究を江南に復興したのが僧朗であり、吉蔵の所謂「摂嶺相承」の始祖である。

しからば、僧朗の三論受学の師が具体的に誰であったかといえば、現存の資料は全くこれを欠いているのである。安澄は『述義』の著者の説を引用して、

言山中大師者、述義云、昔高麗国大朗法師、宋末斉始、往燉煌郡曇慶法師所、学三論而遊化諸方、乃至度江、住岡山寺、弘大乗義、乃入摂嶺、停止観寺、行道坐禅　（大正蔵六五・四六中）

と述べている。境野博士ならびに湯用形教授も、これを僧朗受学の一説として紹介しているが、(1)『述義』の著者は、僧

朗とその弟子僧詮に関する吉蔵の呼称について、はなはだしく混同しており、この場合も吉蔵の『中観論疏』本文中[2]に「五者山中大師云」とある一節の註解であるが、山中大師とは吉蔵においては僧詮の謂であって僧朗ではない。僧朗の場合、後述のように吉蔵はつねに摂山大師と呼んでいる。それ故安澄も直ぐ続いて「今謂、可是止観寺僧詮師」と述べて、『述義』の見解を斥けている。ただこの文面からは、『述義』の著者は山中大師を僧朗と誤解したことは明らかであるが、その後文の僧朗の経歴に関しては、根拠ある伝承に基づいてこれを紹介したとみなされないこともない。しかしそうならば「乃入二摂嶺一停二止観寺一行道坐禅」というのは、後述のように、あくまで山中大師止観寺僧詮の事蹟であって僧朗ではないから、『述義』の著者は二重に混乱しているといえよう。いずれにしても、僧朗の三論受学の系譜についての確たる手がかりは得られないものの如くである。そこでわれわれは、江南における三論復興の始祖たる僧朗に関しては、これを専ら吉蔵の著作において見る以外にないのである。

ところで、嘉祥大師の僧朗に関する記述の中で特徴的なことは、一度も僧朗の名前をいっていないことである。つまり多くの場合、摂山大師、摂嶺大師と呼び、あるいは大朗法師と称しているが、またこれを一緒にして摂嶺大朗師と呼び、摂山高麗朗大師という場合もある[3]。また、略して「摂山（師）云」とか「摂嶺（師）云」ともいい[4]、文脈のはっきりしている場合、単に「大師云」としている。ただし、興皇寺法朗についても「大師云」という場合があり[5]注意を要するが、いずれにしても、直接「僧朗」の呼称を用いることがなかったために、後世日本南都の三論宗の伝承においては、これが「道朗」であると誤伝されたのである。これを、『高僧伝』その他に照して僧朗に訂正したのは、境野博士の大きな功績であり、以後これが定説となっていることは周知の通りである。なぜ長い間、僧朗が道朗になっていたのか、その理由に関しては、すでにこれを詳論したので[6]、今は省略するが、この僧朗の事績に関して、吉蔵が前述の各種の伝記以外に新たに補正すべき事項として特に強調している点に、次のようなことがあげられる。

(一) 摂山高麗朗大師、本是遼東城人、従北土遠習羅什師義、来入南土、住鍾山草堂寺、値隠士周顒、周顒因就師学、次梁武帝敬信三宝、聞大師来、遣僧正智寂等十師、往山受学、梁武天子得師意捨本成論、依大乗作章疏、開善亦聞此義、得語不得意[7]

㈡ 次梁武、大敬信仏法、本学成論、聞法師在山、仍遣僧正智寂等十人往山学、雖得語言、不精究其意、所以梁武晩義、異諸法師、称為制旨義也[8]

㈢ 大朗法師、関内得此義、授周氏、周氏因著三宗論也[9]

以上の事実は境野博士の著作に詳しく、また湯用彤教授はこれを次の三点に要約している。[10]

㈠ 南斉の周顒が、当時流行の二諦説に関して『三宗論』を著わして有名であるが、これは、僧朗からその義を伝受されたものであること。

㈡ 梁武帝も僧朗によって『成実論』を捨て、大乗に改宗し、章疏（『大品般若』の疏）を作ったこと。

㈢ 僧朗の三論学は、関内すなわち長安にあって、羅什の直接の門下からこれを得ていること。

以上の三点である。そして、境野、湯両氏とも、いずれも史実としてはなはだ疑わしいと述べている。特に㈠に関する前者の考証は精緻を極めているが、これを要約すれば、第一に僧朗の南渡を仮に斉の建武（四九五―四九七）あるいは斉末梁始（五〇二）にかけてとすると、周顒が『三宗論』を著わすについては、前章ですでに述べたように、高昌の沙門智琳（四〇九―四八七）によってその公刊を慫慂されたという事実があり、それから周顒『三宗論』の成立の時期がほぼ推定される訳であるが、そのころ（境野博士によれば智琳の高昌西還以前、斉の建元二年（四八〇）ころ）僧朗は南渡していなかったというのである。したがって、周顒が僧朗に教えを受けたという事実は成立しない訳である。

第二に、僧朗の南来を仮に宋末斉始（四七九）前後とすると、師の法度（四三七―五〇〇）は当時四十四、五歳である。しかるに学界の老宿たる智琳が推重措かざる周顒は、すでに相当の年配だったと考えられ、僧朗とは十か二十の年齢の差はあったとみなされ、年少の僧朗に教えを受けたということはとうていあり得ないというのである。

以上の理由からして、吉蔵のいう㈠の僧朗・周顒の師弟説は、とりもなおさず、摂嶺相承が、関内の旧義旧宗の正統なる所伝である所以を喧伝しようとする吉蔵の虚構であると断定しているのである。この問題については、宇井伯寿博

士も同様の見解を持している。[11] しかし、吉蔵がこのような架空の談を構築した動機そのものは、前述の理由で十分理解できることであるから、確かに学者の指摘する通り事実無根であったということも考えられるが、同時に、吉蔵の立言は、歴史的時間的には必ずしも根も葉もない虚説であったとばかりはいえないのである。いま、その理由を新たに若干の資料を加えて検討してみることにする。

二　僧朗・周顒師弟説の是非

(1) まず第一に、先人の無視している点で注意されるのは、前記吉蔵証言の(一)で、吉蔵は僧朗が直接摂山に入ったとはいわず、最初南地に入って鍾山草堂寺に住したといっている点である。草堂寺は、周顒が慧約（字は徳素）（四五二—五三五）のために鍾山の雷次宗の旧館に建立した一寺である。[12] すなわち『続高僧伝』巻第六釈慧約伝に、

斉中書朗、汝南周顒為剡令、欽服道素、側席加礼、於鍾山雷次宗旧館、造草堂寺、亦号山茨、屈知寺任
（大正蔵五〇・四六八下）

とあるのが草堂寺の起源である。『南斉書』の周顒伝によれば、周顒は休沐の日はつねに山に往って住したとある。[13] これが何時頃のことかといえば、斉の竟陵文宣王が禹穴（浙江省紹興府）を鎮守していたときである。[14] 竟陵王は武帝の第二子であり、当時高名の文人と広く交際を結び、仏教徒の保護理解者として、その声誉の高きこと南朝王族の随一であったが、武帝の死とともに失脚し憂死している。したがって政治上の活躍期間も武帝の在位年間（四八二—四九三）に限られていたと考えられ、周顒が剡の令になったのもほぼ同期間とすると、草堂寺の草創は四八〇年代であったことが知れよう。前記の文では、草堂寺は、山茨とも称したようであるが、法度と並んで北山の二聖と讃えられた法紹は、周顒が成都（四川省）を去るときに、ともに下って山茨精舎に止ったといわれているから、山茨精舎は別寺で、草堂寺に先立って建立されたのかも知れない。法紹、法度はともに竟陵王子良の帰依を受け、四事を資給されているから、いずれにし

ても四八〇年代のことである。[15]

僧朗が南地に来たのも、これを宋末斉始とすればほぼこのころである。もっとも信頼のおける陳代の江総持の碑文によって、文字通り梁の天監十一年（五一二）から三紀（三十六年）以前とすると、四七六年ごろである。南遊して数年後に草堂寺に入山したと仮定すれば、鍾山において周顒と邂逅したという歴史上の事実は決してあり得ないことではない。まして況んや「渉三紀」等ということばは、おおよそ概数をいう場合に限られている。棲霞寺の創立は四八九年であり、このあとで僧朗は摂山に移り、法度の遺嘱によって棲霞寺に止住するようになったとすれば、時間的にはいささかも矛盾するものではない。法度との因縁も、この鍾山草堂寺以来のものであったとすれば、それ程厳密な師弟関係によって拘束されるものでもないであろう。湛然が斉の建武年間（四九五―四九七）と称したのは、僧朗が摂山棲霞寺に止住するようになったその時点を指していったとすれば、この点においてもつじつまが合うのである。

(2)　第二に周顒の側からしてこれを検討すれば、周顒はもとより南斉の高級官吏であり、同時に、もと老子と易を善くした玄学家であって、仏教にも深い造詣を有していた人である。南朝の仏教者といつごろから交渉があったか詳しいことは分らないが、この間の事情を伝える幾つかの資料を『高僧伝』その他に見ることができる。

(A)　『高僧伝』巻第七の僧瑾の伝に、[16]すでに劉宋明帝の末（四七二）には、周顒は劉宋の帷幄に侍していたことが知られ、このころ周顒は『法句』『賢愚』の二経を習読していたという記録がある。[17]僧瑾は『荘子』や『老子』にも詳しく、『詩』や『礼』を善くしたと伝えられ、霊根寺と霊基寺の二寺を建て、明帝により僧主に任ぜられた人である。

(B)　また、宋の明帝践祚の折（四六六）明帝が請うて師僧となさんとしたが、鍾山上定林寺に隠れて応じなかった僧に僧遠（四一四―四八四）があり、のち周顒は、明僧紹や張融とともに「投レ身接レ足、諮二其戒範一」と伝えられている。[18]この後、斉の太祖が即位の年（四七九）に山に入って僧遠を尋ねているが、老疾を辞として応じなかったといわれているから、周顒の僧遠参学は四七〇年前後のことである。

以上(A)(B)の事実から考えて、四七〇年代には、周顒は、こと仏教に関しては未だ習学時代の域を出なかったのである。

(C)　周顒は斉朝に至り、剡令となって浙江省に住したときには、有名な慧基[19]（四一二―四九六）に請うて講説を依頼している。これは慧基が宋の元徽中（四七三―四七七）に、宋の太宗の徴詔を受けたのち病によって辞し、会邑亀山に宝林

精舎を作って三七斎懺を設けた以後のことであり、早くても四八〇年以後である。ときに竟陵王もまた書を致して慧基に宗旨を訪ねていることからしても、斉の武帝の践祚（四八二）以後のことである。このころの周顒について慧皎は、

周顒、既素有学功、特深仏理

と賞しながらも

及見基訪覈、日有新異

（大正蔵五〇・三七九上—中）

と称して、なお、慧基の講説に従って新たに得るところのあったことを強調している。

(D) また、南斉の玄暢[20]（四一六—四八四）は三論を善くし、学者の宗たる人といわれたが、かつて四川省成都に遊んで大石寺に止住したことが伝えられている。周顒が法紹をともなって山茨精舎に帰ったのは成都における官を辞した後であって、成都に在官時代玄暢とは親交があったものと推察される。なぜならば、斉の永明二年（四八四）玄暢が霊根寺で亡くなったとき、臨川献王が碑を立て周顒がこれに文を製しているからである[21]。それ故、周顒は、この玄暢からして、つとに般若三論の義に関して習聞するところがあったと考えられるのである。したがって「三宗の義」についても、必ずしもこれを僧朗に聞く必要があったとは思えないという見方も、十分根拠のあるところである。

ところで、『弘明集』巻第六所載の張融に与えた書簡に、周顒自身、

言道家者、豈不以二篇為主、言仏教者、亦応以般若為宗、二篇所貴義極虚無、般若所観照窮法性

（大正蔵五二・三九上）

と述べて、自ら般若をもって宗としたことを標傍しているが、この書簡は『三宗論』執筆以後のことであり、さらに時

代は下るのである。[22] 玄暢が京師に迎えられたのは、斉の武帝の践祚（四八二）直後の勅令によるものであり、文宣王や、文恵太子も徴迎を遣わしているが、彼は船で東下する途中病を得、霊根寺に住してまもなく永明二年（四八四）に永眠しているのである。したがって、周顒の玄暢による三論受学は、専ら成都時代のことであり、剡にあって前記慧基に講説を請う以前のことであった。慧基受学当時「日有二新異一」といっているところをみれば、成都時代の玄暢受学をもって、直ちにすべてを決するのは早計である。

これを要するに、前記諸資料にうかがう限り、周顒における仏教思想の形成がようやく円熟味を加えてきたと推定されるのは、四八〇年代以降であることがほぼ明らかである。そして、この時点においては、僧朗は、吉蔵のいう如く鍾山草堂寺に止住していたとすれば、僧朗に会見して、その般若三論学に関して何程かの影響を受けたということは、あながち荒唐無稽な説ではない。

(E)　周顒が智琳と交渉のあったのはいつか、必ずしも分明ではないが、斉の永明五年（四八七）に歿した智琳が周顒に『三宗論』の公刊を慫慂した書簡に、[23]

貧道積年、迺為之発病、既衰痾未愈、加復旦夕西旋

と述べていることから、智琳最晩年のころと考えれば、四八〇年代もさらに後半のことである。必ずしも書簡の発信時、つまり斉の建元二年（四八〇）[24]に『三宗論』の公刊を限ることはないのである。

(F)　周顒は斉の永明七年（四八九）十月から翌八年（四九〇）正月にかけての『略成実論』編述の際、勅命によってその序文を書いている。[25] したがって、すでに一方の大家である周顒が、僧朗の教えを受けたとは信用できないというのも否定説の有力な根拠である。これも僧朗の南渡をこれよりさらに数年おくれた斉末梁始に見立てての議論である。すでに見てきたように、四九〇年代の周顒にあっては、これは別に異とするに当らない。

(3)　第三に、僧朗の南渡を宋末斉始にかけてとし、僧朗と周顒の邂逅を歴史上の事実と仮定しても、法度をおいて年少の僧朗に教えを請うことはあり得ないというのも早計である。前述した慧約との交流は周顒の剡令時代であるから、

武帝の在位年間から逆算すると、慧約の年齢は当時三十歳から四十一歳までの間である。同じころ、竟陵文宣王が、慧約の風徳を聞いて「斂躬尽敬」したところ、当時の釈門の長老達、智秀・曇纖・慧次等が「懐㆓不悦之色㆒」という。それに対し王は、

　此上人方為釈門領袖、豈今日而相待耶、故其少為貴勝、所崇也如此　（大正蔵五〇・四六八下）

と答えたとあるから、慧約がきわめて若年であったことが分る。また、会稽剡の人で、慧基の弟子であった曇斐（四四三―五一八）の伝に、

　呉国張融、汝南周顒、顒子捨等、並結知音之狎焉　（大正蔵五〇・三八二下）

とあって、周顒は息子の周捨とともに曇斐と親交のあったことが知れるが、前記慧約同様、曇斐もおそらく年代から推して周顒より年下だったと思われるが、このように、年少であれ、長老であれ、優れた仏教者に対する周顒の態度からして、僧朗の若年であったということが、周顒との交流を否定する理由になるとは考えられない。

　そもそも周顒の剡令時代、法度は四十六歳から五十七歳位である。境野博士は「法度の摂山に入ったのは宋末であったろうが、それが四十歳前後であるから、或いは僧朗が同時に師に随って南に来たとすれば、尚二十歳を過ぐること幾何でもない」[26]と述べているが、僧紹が摂山を開いたのは劉宋の泰始年中（四六六―四七一）であり、記録によれば後二十余年を経て法度が来山したとあるから、その来山は宋末ではなくて斉の武帝の治下であり、周顒の剡令時代でもある。僧紹の遺言により棲霞寺を開いた永明七年（四八九）には彼は五十三歳であった。そして僧朗が法度と二十歳も年齢の開きがあったとは、何の根拠もない推定である。法度と僧朗が師弟であるという先入主によるものとはいえ首肯しがたい。むしろ摂山を開いた明僧紹と周顒は、かつてともに僧遠に師事し、周顒が成都から伴って山茨精舎に住させた法紹は、法度と並んでともに竟陵王の被護を受け、北山の二聖と讃えられたこと、したがって法度も勿論周顒とは面識があ

ったであろうし、僧朗もまた、吉蔵のいう如く、このころ鍾山草堂寺に止住したとするならば、彼等はいずれも知己の間柄であったと思われる。そしてまさにその因縁から、僧朗は棲霞寺に移って、法度の歿後山寺を綱したと考える方がより自然である。とすれば、師弟とはいえ法度とそれ程の年齢の開きは予想されないのである。梁の武帝の天監十一年に、僧朗がもし七十歳に近かったとすれば、斉の武帝の初めには彼は四十歳を越えていたずである。とすれば、前記慧約や曇斐同様、周顒と交渉を持ったとしても少しも不思議ではない。

以上、決して護教的意図からするものではないが、吉蔵の側に立って、吉蔵の証言が、どこまで信憑性を持ち得るか、その(一)について再検討を試みた次第である。僧朗・周顒ともに年代不詳であり、吉蔵以外に両者の結びつきを説く資料は見当らないのであるから、軽々しく速断することはできないが、少なくとも吉蔵証言の成立し得る諸条件は整っていたと見ることは可能である。その限りにおいて、筆者は周顒と僧朗の出会いは、吉蔵著作の随処に述べている如く真実に近かったと見ているものである。

三　『三宗論』の成立と典拠

ただ、この場合、問題になっている二諦の義に関する「三宗」の議論については、その一部は当時の南地に流行していた説であったことは、次のような事実からも明らかである。『高僧伝』巻第七に伝えられる道猷は、宋の元徽中（四七三―四七七）に七十一歳でなくなった人であるが、同時代に長楽寺覚世があり、覚世は「不空仮名義」を立てたと慧皎はいっている。[27] これが周顒『三宗論』の「三宗」すなわち(1)不空仮名(2)空仮名(3)仮名空の初段である。吉蔵も(1)と(2)については、これが従前から巷間に流布した説であることを認めている。[28] (3)の「仮名空」が周顒の本旨であって、これは、僧肇の『不真空論』がその典拠であると吉蔵は指摘しているのである。すなわち『中観論疏』巻第二末に、

第三仮名空者、即周氏所用、大意云、仮名宛然即是空也、尋周氏仮名空、原出僧肇不真空論、論云、雖有而無、雖無而有、雖有而無所謂非有、雖無而有所謂非無、如此即非無物也、物非真物也、物非真物、於何而物、肇公云、以

物非真物故是仮物、仮物故即是空、大朗法師関内得此義授周氏、周氏因著三宗論也　（大正蔵四二・二九中―下）

といっているのである。『三宗論』が現存しない以上、周顒の「仮名空義」を『不真空論』と詳しく比較検討することはできないが、吉蔵が『三宗論』を見ていたことは明らかである。したがって、もし額面通りこの『三宗論』にいう「仮名空義」が僧肇『不真空論』に一致するとすれば、誰が『肇論』の本旨を南地に伝えて、これを周顒に伝受したかということは、当然次に予想される疑問である。後世、中国仏教史に大きな影響を及ぼした『肇論』も、陳代の慧達が初めて『肇論』を得てその「通序」を書いたときには、

世諺咸云、肇之所作、故是成実真諦、地論通宗、荘老所資孟浪之説　（大正蔵四五・一五〇中）

と述べている如く、当時これを顧みる人もなかったのである。塚本善隆博士は、僧肇への関心が深まり、その著述の研究がなされて、今日のような形で『肇論』が編集されていく時期は、ちょうど僧朗・僧詮に始まる三論研究が、建康摂山を中心に勃興した時代であり、三論が学派として形成されつつあった時期に相当すると見ておられるが[29]、三論学の興隆が、『肇論』復興のいわば前提条件であったのである。前記智琳が、その書簡に「妙音中絶六十七載」といい「後進聴受便自甚寡、伝過二江東一略無二其人一」と慨いているのは、この間の事情を如実に物語るものである。その当時にあって、羅什・僧肇等の長安の旧義旧宗をよく江南に伝え得た三論学者、それは僧朗を措いてなかったと吉蔵はいうのである。ただし、われわれはすでに前章で智琳『中観論疏』成立の思想的背景を考察した折、『智琳疏』の中に『肇論』の引用が見られ、智琳においてはすでにこれが十分研究されていた形跡を見たのであるが、同時にわれわれは、智琳が周顒と交渉を持ったのは、智琳が、『三宗論』の執筆成ると聞いて、これの公刊を慫慂した時点においてであったことも承知している。『三宗論』の説く二諦の義が、たまたま当時流行の成実学派の説とは異なり、智琳の懐いていた二諦の思想に近いものであったからこそ、この公刊を周顒にすすめたのである。『高僧伝』の著者慧皎も、

（智琳）申明二諦義、有三宗不同、時汝南周顒又作三宗論、既与林意相符、深所欣慰、迺致書於顒（後略）

（大正蔵五〇・三七六上）

と伝えている。書簡の内容については前章に見た通りであり、周顒『三宗論』の義が智琳によって教えを受けたものであるなら、このような迂遠な方法を取る必要はなかったであろう。そして、前述の智琳の慨歎にみられるように、二諦説乃至三論教義に関して、関中の正義を誤りなく伝えるものが当時の仏教界には絶えてなかったはずである。したがって、もし智琳以外に誰かそのような人を当時において求めるとするならば、智琳は知らなかったにせよ、仮に僧朗が当時すでに南地に在ったとすれば、それを僧朗に擬したとしてもあながち不自然ではないはずである。そこで、もし『三宗論』の成立が、吉蔵のいう如く、『肇論』（不真空論）を母胎媒介として成立したものとするならば、「大朗法師関内得二此義一授二周氏一、周氏因著二三宗論一」という証言も、全く根拠なしとはいえないのである。

四　僧朗と武帝と「関河旧説」

そこで、次に、吉蔵証言㈢の僧朗が三論の義に関して、これを関中（長安）に得たというのが問題になる訳であるが、前記僧朗と周顒の関係を否定するときは、論理的には当然の帰結としてこの点をも否定せざるを得ない。なぜなら、僧朗が周顒に「三宗」の主旨を授けたとなれば、それは関内の古説に則ったものでなければならない。つまり、僧朗が関内にこの義を得たというのは、吉蔵が周顒の僧朗受学を強調するために虚構したことになる。果して、境野、湯両氏とも、僧朗が三論の義を関中に得たという点も全面的に疑っておられるのである。この問題はいましばらく措いて、吉蔵証言㈡の僧朗と梁の武帝との関係について見てみたい。

武帝が僧朗の意を得て『成論』を捨て章疏を作ったというのも、確かに吉蔵の誇張であるとの譏りを免れないかも知れない。ここで吉蔵のいう武帝作の章疏とは、『註解大品経』[30]を指すことは明らかであるが、武帝はかつて、『大智度論』や『成実論』を研鑽したことが伝えられ[31]、『出三蔵記集』に見える「註解大品序」にも、

竜樹菩薩著大智論、訓解斯経、義旨周備、此実如意之宝蔵、智慧之滄海、但其文遠曠、毎怯近情、朕以聴覧余日、集名僧二十人、与天保寺法寵等、詳其去取、霊根寺恵令等、兼以筆功採釈論、以注経本、略其多解、取其要釈

(大正蔵五五・五四中)

とあって、『大智度論』研究の成果が、『大品』の註解となったという学者の指摘は正しいといえる。ただこの「註解大品序」はすぐ続いて、次のような注目すべき一文を記載している。すなわち、

此外或捃関河旧義、或依先達故語、時復間出以相顕発、若章門未開義勢深重、則参懐同事広其所見、使質而不簡文不繁、庶令学者有過半之思

(同前)

という文面である。ここで武帝は明らかに、「此の外、或いは関河の旧義をとり、或いは先達の故語によった」と述べている。武帝の「大品註解」の編纂は『広弘明集』巻第十九に伝える陸雲の「御講波若経序」に、

上以天監十一年注釈大品、自玆以来躬事講説

(大正蔵五二・二三五中)

とあることから、梁の天監十一年(五一二)であることが知られる。すでに明らかなように、天監十一年という年は、梁の武帝が僧懐や慧令等の十僧を摂山に遣わして僧朗から三論の大義を諮受せしめた年である。それ故、単なる偶然の一致でない限り、武帝が『大品』を註釈する際、新たに採用したこの「関河の旧義」とは、まさに僧朗によって伝受されたものであったと考えてよかろう。それならば、智琳もいうように南地には絶えてなかったはずの「関河の旧義」を、僧朗が北土関中に得てこれを摂山に布殖したという吉蔵の説は、必ずしも虚構とばかりはいえないであろう。その際、吉蔵の、僧朗が三論の義を関内より得たという一句を狭く地理的に長安の近辺にだけ限ることはないと思う。「大朗法

師関内得二此義一」というのは、僧朗が遠く羅什もしくは僧肇・僧叡等の直接の流れを汲む長安三論の古説を憑して、斉梁の時代にこれを江南の地に将来復興したという事実の直截な指摘であったと見るべきである。そこで筆者は、むしろ先人の推論とは逆に、吉蔵証言㈢の僧朗の三論の義が関内の旧説に由来するという事実が、㈡の梁武帝の記録から考えて真実度が強いとみなされるならば、それから推して、仮りに『三宗論』の成立が全面的に直接僧朗の教示によるものでなかったとしても、それが『肇論』「不真空論」の本旨を承けた三論正統の説であったという理由で、㈠の僧朗と周顒との間に何らかの関係はあり得たと見ているものである。時間的にそれが可能であったことも、またそれを取り巻く状況証拠も揃っていたことは、すでに論述した通りである。もし学者の指摘する如く、以上のような有機的な関連性を持つ三点の吉蔵証言が全くのでたらめであるとすれば、それは、吉蔵が事実のないところに構築した虚構ではなくて、むしろ僧朗と周顒との出会いという一片の史的事実をふまえて、その上で全く逆の結論を導き出して来た結果であったとは見られないであろうか。つまり、僧朗の示唆によって周顒が『肇論』の本旨を承けて三宗の二諦を大成したのではなくて、全く逆に、慧基や玄暢、あるいは直接の面識はなくても、智琳等の数少ない宋斉代の三論学者と目される人々の学説を継承した、一代の碩学周顒によって僧朗が影響を受け、それが次代の梁朝において「関河旧説」として武帝の耳にとどいた、ということも成立し得るということである。実は思想史の立場からするならば、その方がはるかに真実をうがった見方であるが、もしそうならば、僧朗受学の問題も一気に解決するであろうし、三論の研究史は、改めて法系史の単なる羅列ではなくて、新たに書き直されなければならないであろう。

周顒や竟陵王子良を頂点とする南朝士大夫と仏教者の交流が、南朝における仏教興隆の一大ポイントであることは従来も指摘されているが、江南三論の復興もその例外でなかったとすれば、僧朗と周顒の関係も、吉蔵のいうような関係であれ、また全くその逆であれ、一つの重要な視点である。前者の関係を説くものに少なくとも嘉祥大師吉蔵という有力な証言があるのに対し、後者の関係を説く資料が全くないのは、すべて周顒との関係を記した資料が、仏教者側の伝記に基づくものであり、周顒が本来在俗の玄学家であったためであろう。もし吉蔵が、この事実を全く逆に利用して既述の点を強調したとすれば、それは専ら、僧朗に始まる「摂嶺相承」が、「関河旧説」に直結することを喧伝しなければならなかった吉蔵自身の立場によるものである。

註

(1) 境野黄洋『支那仏教史講話』下巻、一〇二頁、湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、七四〇頁参照。

(2) 吉蔵『中観論疏』巻第一末（大正蔵四二・一七中）

(3) たとえば『大乗玄論』巻第一に「山中興皇和上、述摂嶺大朗師言、二諦是教」（大正蔵四五・二二下）とあり、同じく巻第一に「摂山高麗朗大師、本是遼東城人」（大正蔵四五・一九下）とあり、類似多し。

(4) 『二諦義』巻下「有開善解、荘厳解、竜光解已竟、今摂山復解」（大正蔵四五・一〇六中）『大乗玄論』巻第二「又摂嶺師云、仮前明中是体中」（大正蔵四五・二八下）

(5) 『中観論疏』巻第二本に「問、大師何故作是説、答、論文如此、故大師用之」（大正蔵四二・二三上）とある〈大師〉とは、前頁（二二下）に、「問、若爾摂山大師云何非有非無名為中道」とある文意を受けたもので、明らかに僧朗のことである。しかるに、巻第二末に「問、常看自心者、大師何故斥外道、折毘曇、排成実、呵大乗耶」（大正蔵四二・三一下）というのは、上段（三一中）に「十者、師云、標此八不、摂一切大小内外」とある〈師〉すなわち興皇法朗の説を敷衍したもので、安澄の『疏記』にも「疏云十者師云等者、此下第十約興皇旧説弁摂法也」（大正蔵六五・一〇二中）といっている。

(6) 第一章「三論学派の源流系譜」参照。

(7) 『大乗玄論』巻第一（大正蔵四五・一九中）

(8) 『二諦義』巻下（大正蔵四五・一〇八中）

(9) 『中観論疏』巻第二末（大正蔵四二・二九下）

(10) 湯、前掲書、七三七頁参照。

(11) 宇井伯寿『支那仏教史』三九頁参照。

(12) 『高僧伝』巻第六釈慧遠伝に「雷次宗宗炳等、並執巻承旨」（大正蔵五〇・三六一上）とあり、廬山慧遠の白蓮社に集った十八賢の一人である。なお『宋書』巻第九三「隠逸」、『南史』巻第七五「隠逸」上の項参照。また常盤大定『支那仏教史蹟踏査記』廬山の項もあわせて参照。

(13) 『南斉書』巻第四一、列伝二二、周顒伝「顒於鍾山西立隠舎休沐則帰之」

(14) 『続高僧伝』巻第六釈慧約伝に「斉竟陵王作鎮禹穴、聞約風徳雅相嘆属」（大正蔵五〇・四六八下）とある。

(15) 『高僧伝』巻第八釈法度伝「時有沙門法紹、業行清苦、誉斉於度、而学解優之、故時人号曰北山二聖、紹本巴西人、汝南

周顒去成都、招共同下、止于山茨精舎、度与紹並、為斉竟陵王子良始安王遙光、恭以師礼、資給四事」（大正蔵五〇・三八〇下）

(16)『高僧伝』巻第七釈僧瑾伝（大正蔵五〇・三七三下—三七四上）

(17) 同、「時汝南周顒、入侍帷幄、（中略）顒迺習読法句賢愚二経」（同前）

(18) 同、巻第八釈僧遠伝（大正蔵五〇・三七八上）

(19) 同、巻第八釈慧基伝（大正蔵五〇・三七九上—中）

(20) 同、巻第八釈玄暢伝（大正蔵五〇・三七七上—下）

(21) 同、「臨川献王立碑、汝南周顒製文」（大正蔵五〇・三七七下）

(22)『弘明集』巻第六の同処に「夫有之為有物知其有、無之為無人識其無、老氏之署有題無出斯域、是吾三宗鄙論、所謂取捨驅馳、未有能越其度者」（大正蔵五二・四〇中）とあるから、張融との書簡の往復は『三宗論』執筆以降と知れる。

(23)『広弘明集』巻第二四（大正蔵五二・二七四下）他に『高僧伝』巻第八釈智琳伝（大正蔵五〇・三七六中）等参照。

(24) 前記註（23）の智琳書簡に「妙音中絶六十七載」の一句があり、これを境野博士は羅什の死を弘始十五年（四一三）として、これから六十七年とみて、智琳七十二歳（四八〇）ごろとしている（境野、前掲書、一〇七頁）。一説には、僧肇の『不真空論』が世に出た年（四〇九—四一三）を起点とする説もある（宇井、前掲書、三九頁）。

(25) 周顒「抄成実論序」（『出三蔵記集』巻第一一、大正蔵五五・七八上—中）

(26) 境野、前掲書、一〇九頁参照。

(27)『高僧伝』巻第七釈道猷伝「釈道猷、（中略）、宋元徽中卒、春秋七十有一、（中略）時北多宝慧整長楽覚世、並斉名比徳、整特精三論、為学者所宗、世善於大品及涅槃経、立不空仮名義」（大正蔵五〇・三七四下）

(28) たとえば『二諦義』巻下に「古来有鼠婁栗二諦案苽二諦、鼠婁二諦、即空性不空仮、仮為世諦、性空為真諦也、案苽二諦仮為世諦、仮体即空為真諦、広如常解（後略）」（大正蔵四五・一一五上）といって、従来からの説であることを認めている。前章第三節「周顒と『三宗論』」参照。

(29) 塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」（同氏編『肇論研究』一五八頁）

(30) 正しくは『摩訶般若波羅蜜子注経』五十巻或いは一百巻、と称する。『大唐内典録』巻第四「梁朝伝訳仏経録」第十二（大正蔵五五・二六六下）参照。

(31)『続高僧伝』巻第一釈法泰伝に「先是梁武宗崇大論、兼翫成実、学人声望従風帰靡、陳武好異前朝、広流大品、尤敦三論」(大正蔵五〇・四三一上)とあるから、『大品』や『三論』を好んだのはむしろ陳の武帝で、梁の武帝は当初『大智度論』や『成実』を研鑽したことが知れる。

第三節　僧詮の学風と三論の傾向

一　僧詮の呼称について

摂嶺相承の第二祖は僧詮である。『続高僧伝』巻第七の慧布の伝に、

承摂山止観寺僧詮法師、大乗海嶽声誉遠聞、乃往従之聴聞三論　（大正蔵五〇・四八〇下）

とあるように、止観寺に住したところから、吉蔵は僧朗の棲霞大朗師に対し、止観師、あるいは止観詮師と称している。[1]また、前者を摂山大師と呼ぶに対して、後者を山中（法）師、山中大師と称している。[2]ただ、従来吉蔵のこの呼称は必ずしも絶対といえない例として、『涅槃経遊意』に、

就摂山大師唯講三論及摩訶般若　（大正蔵三八・二三〇上）

とある摂山大師とは、『大品経義疏』[3]の同様趣旨の文に照して、僧詮としか解しようのないもので、境野博士は、僧詮を「摂山大師」と呼ぶ例外として認めている。[4]しかし「就二摂山大師一」とあるところから、僧詮が、摂山大師（僧朗）に就学して「唯、大品と三論のみを講じた」という意味にとれないこともなく、あるいは前後の文の欠落かとも考えられる。また、現存しないが、吉蔵の著作に『涅槃経疏』二十巻が存在したことが伝えられ、[5]それを引いて安澄は、『疏記』巻第二本に、

亦可興皇寺法朗師名山中師、故涅槃疏第十二云、山中法師請止観師講涅槃、不聴　（大正蔵六五・四六中—下）

といって、興皇寺法朗を「山中師」と称した例証としてあげている。ところが、安澄の引いた『涅槃経疏』の一文には重大な欠落のあったことが知られる。すなわち、これと同一趣旨の文が澄禅の『三論玄義検幽集』巻第七に収録されていて、そこには、

涅槃疏第十二曰、迦葉曰如来言於娑羅双樹下、第二明無所得、山中諸法師請止観師講涅槃、師直取第十五巻唱此中文、商略無所得意、明是涅槃正意也　（大正蔵七〇・四八六上）

とある。これは必ずしも安澄の引用と同一個所ではないが、文章前半の趣旨は同じである。これによれば安澄のいう「山中師請㆔止観師講㆓涅槃㆒」とは、澄禅のいう「山中諸法師請㆔止観師講㆓涅槃㆒」の意味でなければならず、前者の「山中師」には「諸法師」あるいは「諸師」の語が欠落していたと考えられるのである。そうなると前述の『大品般若経疏』や『涅槃経遊意』等の現存の文献とも内容的に完全に一致するし、何よりも僧詮の通称である山中師、山中大師という呼称が、同時にその弟子の法朗をも指すという矛盾が一挙に解決されるのである。したがって、たとえば『大乗玄論』巻第一に、

山中興皇和上、述摂嶺大朗師言、二諦是教　（大正蔵四五・一五下）

とある一文も、よく法朗が山中師と称される例証として引かれるが、これとても、成実学派の約理の二諦に対して、三論家の主張する言教の二諦は、摂嶺相承の伝統説であることを言わんとするもので、山中と興皇とは並列の構造であると解せば、山中僧詮と興皇法朗が、ともに摂嶺僧朗の言を承けて二諦は教門であることを主張した意味である。

同趣旨の構文が、同じ『大乗玄論』の中に、

問、摂嶺興皇何以言教為諦耶　（大正蔵四五・一五上）

とみえている。すなわち、これを「摂嶺の興皇」と修飾構文に読めば明らかに間違いで、興皇寺は摂山に在ったのではなく、法朗を摂嶺と呼ぶ例は吉蔵にはない。したがって、これは摂嶺僧朗と興皇法朗との二者を意味する並列構文であって、僧朗や法朗が何故言教の二諦を説いたかという意味である。このように、安澄をはじめ南都三論の伝承では、僧朗・僧詮・法朗の呼称に関しても、その混乱は著しいものがあるが、少なくとも吉蔵においては、その区別は明瞭であって、彼の心証においてはいささかも混同することはなかったと見るべきであろう。

二　『高僧伝』僧詮伝の疑問

さて、僧詮を山中師もしくは止観師と通称したことは以上の通りであるが、二祖僧詮も初祖僧朗同様に、その生涯に関しては不明な点が多い。『高僧伝』巻第七に「僧詮伝」[6]があるが、はたしてこれが摂山止観寺の僧詮の伝であると考えてよいか疑問である。『高僧伝』によれば、僧詮は姓は張、遼西海陽（河北省）の人で、若くして燕斉に遊学し、遍ねく外典を学び、三蔵に精練して北土の学者の宗と称された。のち南渡して京師にとどまり、大いに講説を行なって、その教化は江南に洽ねしといわれている。のち呉郡の張恭が呉に還って講説せんことを請い、姑蘇（江蘇省呉県）の士もみな徳を慕い、心を帰したので、呉の閑居寺に住し、また虎丘山にも憩っている。さらに平昌の孟顗が、余抗（浙江省）に方顕寺を建て、住持となることを懇請した。よって、衆を率いて住し、「翹勤し、禅礼輟むなく、看尋苦ごろに至り」ついに失明するに至ったという。晩年にしばらく臨安県（浙江省）に遊び、董功曹の家に止宿していたとき、病にかかり卒した。卒年は不詳である。

これだけの伝記なら三論の僧詮と別人として無視してもよいが、『高僧伝』は、その臨終に際して弟子の法朗が、夢に

数人の捧げ持つ台車を見て、どこへ行くのかと問うたところ、「詮法師を迎う」と答えたという。はたしてその翌朝僧詮は遷化したというエピソードを伝えている。弟子に法朗があったという僧詮とは、摂山三論の僧詮としか考えようがないが、南渡してからの経歴からは、とうてい三論の僧詮と同一人物であると断ずることはできない。従来の仏教史家も、これを別人とみなしてか、大勢は『高僧伝』のいう僧詮には言及してないのが実状である（しかし、これを以て摂山僧詮の伝とみなすものも皆無ではない）。したがって摂山の僧詮について確実なことは、前述したように梁の武帝が僧朗に三論の大義を諮受せしめた十僧の中の一人であり、ただ一人僧朗の三論学に傾倒して摂山にとどまった人であるということが知られているだけである。そこで考えられることは、おそらく慧皎のころ、摂山三論の動静については、まだよく知られておらず、この『高僧伝』のいう「僧詮伝」にはあるいは二人の僧詮の混同があったのではないかということである。すなわち、北土の学者の宗とされ、京師にあって講説を行なったのは、そのどちらかは不明として、のちに梁の武帝の勅によって摂山僧朗に師事した山中止観寺の僧詮と、江蘇省呉県を中心に活躍し、晩年は浙江省方顕寺に住した同名の僧詮との混同である。あるいは法朗は吉蔵の師である興皇寺法朗（五〇七―五八一）と偶然にも同名であるだけで、全くの別人であるとすれば、『高僧伝』の記す僧詮は三論の僧詮とは当然関係がないと思ってよい。しかし、師弟の二人まで同名別人ということはまずあり得ない。したがってこの『高僧伝』にいう「法朗夢に云々」という挿話は、慧皎もしくは後人が二人の僧詮を同一人視したところから附会したものであろう。そもそも『高僧伝』に収録される高僧の伝記は梁の天監十八年（五一九）が下限である。僧詮が僧朗に三論を諮受したのは天監十一年（五一二）であり、『高僧伝』の成立時点には摂山の僧詮はもちろん存命中であったはずである。第一、『高僧伝』成立の天監十八年には弟子の法朗はわずか十二歳である。後述するように法朗が出家したのは梁の大通二年（五二八）二十一歳のときであり、このときはまだ僧詮に出会ってもいないのである。しかも、『高僧伝』巻七の僧詮はそれよりはるか以前に卒しているのである。当然、年代的にも別人であるが、僧詮―法朗という師弟二人までも偶然の一致を見たことは、後世の附会としかいいようがないであろう。

三　般若中観と坐禅三昧

そこで、僧詮についても、僧朗同様にその生涯に関しては不明であるが、しかし、その人となりや、学風については、門下に伏虎の法朗（五〇七—五八一）、得意の慧布（五一八—五八七）、領語の智弁、文章の慧勇[7]（五一五—五八二）等の四哲、いわゆる詮公の四友と称される逸材が輩出し、『続高僧伝』の、彼らの伝に付記されるところからこれを十分うかがうことができるのである。すなわち法朗の伝に、

乃於此山止観寺僧詮法師、飡受智度中百十二門論並花厳大品等経　（大正蔵五〇・四七七中）

とあるによって、当初からその主として講ずるところは、『大智度論』「三論」『華厳』『大品』等であったことが知れる。『華厳』は僧朗の命家としたところを継承したものであろう。慧勇の伝には、

于時摂山詮尚、直轡一乗、横行出世、随機引悟、有願遵焉　（大正蔵五〇・四七八中）

と述べている。また慧布の伝にも「大乗海嶽声誉遠聞」と称し、「学徒数百翹二楚一期一」と道宣が賞していたことは前述の通りである。しかし、僧詮においてもっとも特徴的なことは、「玄旨所レ明惟存二中観一」と称し、「頓二迹幽林一禅味相得[8]」と伝えられている点である。そして、「深く法を楽しむ者は多説を為さず[9]」といって、極力講説を避けて言論にわたることがなかったのである。吉蔵が『大品経義疏』の序文に、僧詮を評して、

止観師六年在山中、不講余経、唯講大品、臨無常年、諸学士請講涅槃、師云、諸人解般若、那復欲講涅槃耶、但読三論与般若自足、不須復講余経　（続蔵一・一・三八・一・九左上）

といったと伝えているように、当時流行していたと考えられる『涅槃経』の講説をも拒否して、講説の素材も「三論」と『般若経』にのみ限定したことは、それだけ三論研究が純粋な形をとって来た証左であろう。『中観論疏』巻第一末に、『中論』が偏えに『般若経』を引く例証の第五に、

山中大師云、智度論雖広釈般若、而中論正解般若之中心、故偏引般若、所以然者、中論正明実相中道、令識於中道、発生正観、大品亦正明実相、因実相発生般若、以明義正同故偏引之（大正蔵四二・一七中）

と僧詮の言を挙げているところから察するに、『中論』や『大品般若』に比べると『大智度論』の依用もむしろ一段低次にみられていたことが知れる。

このように、僧詮において般若三論の研究が、より純粋な形で展開されてくるのと並行して、もう一つ際立って特徴的なことは、「禅味相得す」とあるように、僧詮は山中に在って坐禅三昧を修したことである。北方の修禅と南地の講経とが統合された形の定慧双修ということが、当時、澎湃として起こりつつあった新仏教の一つの旗印であったことを思うと、三論が新時代の仏教であるための条件は、僧詮に至ってはじめて具体的に顕現してきたのだともいえる。すでに述べたように、前田慧雲博士は、三論の新古について論じて、僧詮以前を関河旧説と呼び、僧詮以後を三論の新説と称している。(10) その基づくところは、わが国真言宗の学者海印寺の宜然房明道の説にあり、(11) 明道自身に、三論相承については重大な誤謬を指摘できるとはいえ、僧詮をしてかかる位置づけをなしたことは注目される。吉蔵も、「摂嶺相承」と「興皇直伝」をいうために、前者においてはその始祖たる僧朗を重んじ、確かに三者のうちでは僧詮は比較的軽いものにみなされ、省略された形においてしかその章疏の中に現わされていないが、たとえば、三論伝統説の中でも最も中心的な教理である二諦に関して、『二諦義』巻上に、

摂嶺興皇已来、並明二諦是教、所以山中師手本二諦疏云、二諦者乃是表中道之妙教、窮文言之極説

（大正蔵四五・八六中）

といって、僧詮の説をもってこれを代表せしめている。また僧朗に著書のあったことは聞かないが、これによって見れば、僧詮には古く手本の『二諦疏』なる著述のあったことが知られるのである。

また、吉蔵における「山門義」とは、広く摂山三論一派の学説の通称であるが、「山門」ということば自体は、安澄の説によれば僧詮がはじめ山門に住し、のち山中に移った故事に由来するといわれ、法朗の『中論玄義』[12]を「山門玄義」と通称する所以も、師に従った立名で、山門の僧詮師の伝授によるところから、「山門玄義」と称したのだといわれている。[13]これからしても、南都の伝承においても僧詮はきわめて重んぜられていたことが知れる。南都にあっては、僧朗と僧詮の混同が著しいのも、いわば歴史的伝承にあっては僧詮の占める比重が決して軽いものでなかったことの証拠であろう。

このように、般若中観と坐禅三昧をもって定慧並び立つることを企図した僧詮には、門下の学徒数百が存したと道宣も伝えているのであるから、摂山の三論はこの僧詮に至って、外面的な形態においても一個の学派としての体裁を整えつつあったことが指摘できる。内容形式ともに、三論が一宗一派の独自性を最も純粋に発揮し得たのは、おそらくこの僧詮時代の摂山ではなかったかと思う。そしてまた、僧詮の人格学風が、そのまま次後の三論学派の発展と、その歴史的性格を決定づけたといっても過言ではないのである。その例証をわれわれは代表的な僧詮門下に見ることができる。

四　詮公四友とその学的傾向

(A)　僧詮の般若三論学の面を代表する第一人者が法朗（五〇七―五八一）である。永定二年（五五八）勅を奉じて京師に入り、興皇寺に住して「三論」及び『華厳』『大品』等の講説を振ったことは周知の通りである。吉蔵が『百論疏』の中で、

興皇大師毎登高座常云、不畏煩悩唯畏於我　（大正蔵四二・三〇九中）

と伝えているように、雄傑なる気風の持主であったことがうかがわれる。しかし、前述したように、僧詮の生存中は「奉レ旨無二敢言厝一」と伝えられたのに、僧詮亡きあと講説を縦にしたことは、当時威勢を誇った成実派の学者達に相拮抗して、都邑における三論の教線拡大に挺身することが法朗に課せられたいわば歴史的使命であったかも知れないが、「楽レ法者不レ為二多説一」といった摂山の伝統からすれば、それはむしろ異端として世人の目には映ったのであろう。『陳書』に載せる傅縡は、この法朗に従って三論を受けた人であるが、時に大心暠法師なるものがあって『無諍論』を著わし、興皇一派の「歴二毀諸師一非二斥衆学一」を難じたという。そして、

摂山大師誘進化導則不如此、即習行於無諍者也

と、僧朗を賞め、返す刀で、

導悟之徳既往、淳一之風已澆、競勝之心阿毀之曲盛於茲矣(14)

と極言して当時の興皇一門の戦闘的な態度を批難したことを伝えている。そこで傅縡は、『明道論』を著わして法朗を擁護したと正史は伝えているが、歴史的な三論・成実の争いがいかに熾烈であったかを知る好箇の資料でもある。いまは、法朗一派の戦闘的な講説に対して、摂山の学風からみて、これを異端視する世評もあったという一例として挙げたものである。

しかし、法朗には、かつて大明寺の宝誌禅師に就いて禅法を受けた経歴があり(15)、晩年はむしろその機運が強かったのか、道宣の伝えるところでは、その遺嘱を奉じて門下を綱領したのは、大衆に癡の明と目された大明法師であったという。すなわち明法師は門人を領して茅山に入り、終身、山を出ることなくつねに三論を弘めたといい、道宣は、

故興皇之宗或挙山門之致者是也　（大正蔵五〇・五三八下）

と讃えている。門下に牛頭禅の初祖牛頭法融（五九四―六五七）があり、禅的傾向の強かった人であろう。このように、僧詮以後の三論学派の人々には、絶えず三論と禅との分極化の傾向が見られることは、唐代に至ってもこれを例証することができるが、これについては章を改めて論ずることとして、かかる三論学派の傾向は僧詮においてきわめて象徴的に示されていたといえる。

(B)　法朗が僧詮の般若三論学を代表する第一人者であるとすれば、他の反面、すなわち僧詮の禅的な一面を代表するのが、僧詮の後を継いで摂山を綱領した慧布（五一八―五八七）である。彼は、

常楽坐禅、遠離囂擾、誓不講説、護持為務

と伝えられ、また、

専修念慧、独止松林、蕭然世表、学者欣慕　（大正蔵五〇・四八〇下）

とも伝えられている。つまり、慧布は僧詮のもつ二面的傾向のうち、その実践面を継承したといえるのである。したがって慧布には当時の禅の祖師方との交渉も繁く、

(1)　北土鄴都に遊んで禅宗の二祖慧可（四八七―五九三）と接見し、その識見を讃えられている。

(2)　南岳慧思禅師（五一五―五七七）と大義を論じて慧思を歎ぜしめた。

(3)　また、南岳慧思と定業これ同じといわれた慧命（五三一―五六八）の師である邈禅師と三日にわたって論議を交し、その慧悟の深きを歎ぜしめている。

(4) 陳の至徳年中(五八三—五八六)つまり彼の晩年には、保恭禅師(五四二—六二一)を邀招して栖霞寺に禅堂を建立した。[16]

などの事実が伝えられている。中でも彼の最大の功績は(4)の保恭禅師を招いて摂山に禅堂を建立した点であり、道宣は、棲霞寺の道風が地に墜ちず、今に至るも詠歌の絶えないのはこの一事によると述べている。[17] その遺訣に、

臨終遺訣曰、長生不喜、夕死無憂、以生無所生、滅無所滅故也、諸有学士徒衆並委恭禅師、吾無慮矣

といっているから、摂山の三論学徒が、以後禅宗の中に発展的解消を遂げていくことは、慧布において自明の必然であったのである。

この慧布について正史の評価をうかがってみるに、同じく『陳書』の江総の伝に、

摂山布上人、遊款深悟苦空、更復練戒運善於心、行慈於物、頗知自励、而不能蔬非尚染塵労、以此負愧平生耳[18]

とある。江総は陳の侍中尚書令を勤め、『金陵梵刹志』に記す「摂山棲霞寺碑銘」の作者であり、摂山縁りのものとしてその記すところ、あるいは妥当性を欠くかも知れないが、その評価は道宣所伝のものと期せずして一致している。慧布が禅者としての生涯を一貫したことは、前述のような師の僧詮の遺訓に忠実であったという点でも法朗と対照的である。今はコントラストを強調する意味で、一例として中国の正史に見る両者の評価を引用したのであるが、実際には法朗と慧布は交誼に厚く、両者が相提携して三論の興隆に尽したことはよく知られている事実である。[19] ただその方向、つまり論者としての在り方と、禅者としての在り方という面では、大きな違いがあったということは指摘できると思う。

(C) 次に僧詮門下の四哲(四友)の他の二人のうち、智弁については従来伝記不詳といわれ、『続高僧伝』にも正式には記載されていない。長干寺に住したところから長干の弁公と呼ばれた。しかし、著名の弟子に智閏(五四〇—六一四)と慧因(五三九—六二七)の二人があり、ともに『続高僧伝』に録されていて、たとえば巻第十の智閏伝には、

聞江表大弘三論、既是本願不遠而帰、正値長干弁公当塗首唱、預従聴受一悟欣然　（大正蔵五〇・五〇二下）

と伝えられている。もって智弁が当時一方の雄であったことが知れよう。ところで、道宣が「法朗伝」の末に附記するところによると、

然弁公勝業清明、定慧両挙、故其講唱兼存禅衆、抑亦詮公之篤厲也、然其義体時与朗違、故使興皇座中排斥中仮之誚　（大正蔵五〇・四七七下）

とある。これによっても智弁が「定慧両挙」の実践的傾向の持主だったことが知れるし、しかも、それが僧詮の督励によるものであったと道宣は特記している。興皇の座中がこれを中仮師と称して強く排斥したことは[20]、ある面ではそういった学風の相違に由来するものであったとも考えられる。

智弁のもう一人の弟子である慧因は、当初しきりに三論を講じ、文疏を製して初唐時代の十大徳の一人に挙げられた人であるが、この人の伝にも、

又造長干弁法師、禀学三論、窮実相之微言、弘満字之幽旨、写水一器、青更逾藍、弁後帰静山林、便以学徒相委、受業弟子五百余人、踵武伝燈、将三十載　（大正蔵五〇・五二二上）

とある。特に晩年山林に帰静し、学徒五百人を接化して三十年に垂んとしたと伝えられるのは、智弁の力量が並々ならぬものであったことを示している。弟子の慧因について道宣は、

定慧両明、空有兼照、弘法四代、常顕一乗　（大正蔵五〇・五二二中）

と評しているのは、智弁の学風をよく継承したものであろうし、また、習禅者としての智弁門下の法燈が永く続いたことをうかがわしめるものである。

(D) 慧勇（五一五—五八二）は巷間に「文章の勇」と称されているところから、あるいは禅的傾向の見られなかった人かも知れないが、彼は若年の折、霊曜寺の道則禅師に禅を受け、僧詮の学徳を慕い林遠の風を追って止観寺に留った人である。道宣は彼を評して、

修空習慧、寔追林遠之風、便停止観寺、朝夕侃侃如也　（大正蔵五〇・四七八中）

といっているが、〈侃侃〉とは和らぎ楽しむ相貌をいうのであるから、坐禅三昧を楽しんだという意味に解されないこともない。したがって「詮師忘以二年期一、義兼二師友一」と伝えられるように、僧詮とは気脈相通ずるものがあったのであろう。

彼は晩年の十八年間大禅衆寺に住した。揚州禅衆寺は、後世天台智顗がしばしば滞在した寺でもあるが、この智弁と慧勇は、ともに天台系の習禅者と交渉があったと考えられる節がある。灌頂の『隋天台智者大師別伝』によれば、智弁は智顗を仏窟寺に請じ、講を捨てて禅を習ったといわれている。[21] 道宣も智顗の伝に、

長干寺大徳智弁、延入宋熙、天宮寺僧晃、請居仏窟、斯由道弘行感、故為時彦斉迎　（大正蔵五〇・五六四下）

と記しているから、交渉のあったことは事実であろう。また、最初法朗の弟子で、のちに天台智顗と親交のあった真観の伝に、

竜樹之道方興東矣、弁勇二師当塗上将、頻事開折、亟経重席　（大正蔵五〇・七〇二上）

という両者に対する好意的なことばが見られるのも、智弁・慧勇が天台と交流のあったことを示唆するものであろう。法朗の弟子では、同じく「習禅篇」に載せる智鍇（五三三―六一〇）の伝にも、

少出家在揚州興皇寺、聴朗公講三論、善受玄文、有名当日、開皇十五年遇天台顗公、修習禅法特有念力、顗歎重之

（大正蔵五〇・五七〇中）

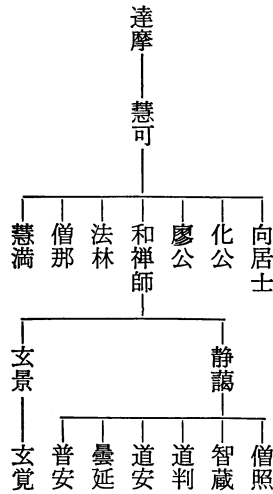
とあり、こういった面からも、摂山三論系習禅者と天台系習禅者の交流を予測せしめるものがある。この点について湯用彤教授は、

在智顗之時、摂山一脈与天台尤有関係、夫天台観行本尊大品、摂山一系亦主定慧兼運、宜其理味相契、多有関渉、而且山門宗義梁陳大盛於江南、成一時風気、其後智者大師先在揚州、後至荊州、荊揚乃当時三論宗人勢力最盛之地、則天台一宗盛於南方、実有三論諸師為之先容、吾人若論南斉至隋江東仏学之変遷、則首為摂山奪成実之席、次為天台継三論之蹤、前者為義学之争執、後者因定学而契合也[22]

と述べて、摂山三論系の人々が江南における習禅の開拓者[23]であったことを示唆している。また、特に道宣が『続高僧伝』に増補した習禅者のうち、その系統の明らかなものに曇倫（五四七―六二六）及び摂山三論系のものが多く、天台の系統があまりみられないことも学者の指摘するところである。[24]

このように、智弁や慧勇にも比較的禅的傾向が指摘できることは、僧詮―慧布―保恭と、道宣の頃まで続いた摂山の禅風[25]の一翼を彼らが担っていたという意味であり、その底辺の広さを思わしめるものがある。

五　慧可の門流にみる傾向との比較

ここで翻って禅宗の慧可の門流[26]について一瞥すると、『続高僧伝』のみに限っていえば、次図に見るように七人の弟子があり、いずれも系統が不明であるが、和禅師の系統のみ比較的よく知られている。

すなわち、明らかに和禅師の師承を有するものに、静藹（五三四―五七八）と玄景（―六〇六）がある。静藹[27]は十七歳のとき京師瓦官寺において、和禅師の下に出家している。また、景法師に従って『大智度論』を聴いているが、景法師がいかなる人物か不明である。年齢から推して、前記玄景とは別人であろう。静藹は北周武帝の破仏に抗して終南山に避世したが、北地における高名な四論学者であった。すなわちその伝記に、

尋括経論用忘寤寐、然於大智中百十二門等四論、最為投心所崇、余則旁績異宗（大正蔵五〇・六二五下―六二六上）

と伝えられているから、徹底した般若学者であった。そして明らかに系統の知られている静藹の弟子たちのうち、僧照

（五二九―六一二）と智蔵（五四一―六二五）の二人は習禅者、頭陀行者としての境涯を送り、「習禅篇」に録されている。[28]
これに対し、道判（五三二―六一五）と道安は、三論乃至四論を命家とした人々で、たとえば『続高僧伝』巻第十二道判の伝に、

会武帝滅法、与藹西奔于太白山、同侶二十六人、逃難巌居不忘講授、中百四論日夜研尋恂恂奉誨、雖有国誅靡顧其死　（大正蔵五〇・五一七上）

と伝えられている。

和禅師に師承せるもう一人の玄景[29]は、北周の破仏以降専ら山林にあって坐禅に努めた禅者で、静藹とは対照的であったが、その弟子の玄覚に至ると、逆に京師に出でて「純講㆓大乗㆒、於㆓文殊般若㆒偏為㆓意得㆒」[30]と伝えられているから、これは明らかに般若三論をもって得意とし、弘法した人である。もっとも玄景自身が、「和禅師に従って大品と維摩を聴いた」[31]と称しているのであるから、慧可に参学した和禅師自身も羅什系の教学に対して素養があったとも思われる。いずれにしても、慧可の系統についても、明らかに習禅と般若三論研究の交代が織りなされて展開相続しているのである。これらのことは、あくまでも偶然性の面を強調したに過ぎない嫌いはあるが、人的な相続の上にも相互にかかる傾向が見られるということは、三論と禅というものが、当時教理的にも実践的にも比較的一体視されていた一つの証拠であったとみなす一助となるであろう。

以上、摂山三論の二祖僧詮の門流には絶えず三論と禅との一体観というものがうかがわれ、それが人的な法脈の上にも具体的な系統となって指摘できるということ、そして、それが中国においては必ずしも三論の法系史として現われていなくても、禅宗を初めとする各宗の教理の根底に絶えず般若空観の義が存したと同じように、中国における仏教興隆のかくれた鉱脈をなしていたという点を、摂山三論の禅的傾向の中に探ってみたのである。そしてかかる傾向は偏えに止観寺僧詮の学徳行道に由来するものが大であったといえよう。

註

（1）吉蔵『大品般若経義疏』巻第一「止観師六年在山中不講余経、唯講大品」（続蔵一・一・三八・一・九左上）等参照。
（2）吉蔵『二諦義』巻下に「山中法師之師、本是遼東人」（大正蔵四五・一〇八中）とあり、また『中観論疏』巻第一末に「五者山中大師云」（大正蔵四二・一七中）とあるを安澄は「今謂、可是止観寺僧詮師」（大正蔵六五・四六中）と註している。
（3）註（1）参照。
（4）境野黄洋『支那仏教史講話』下巻、八二一―八二三頁参照。
（5）『東域伝燈目録』「涅槃経疏二十巻、吉蔵」（大正蔵五五・一一五四上）『三論宗章疏』「涅槃義疏二十巻、吉蔵述」（大正蔵五五・一一三七中）とあるを参照。また拙稿「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究」（『南都仏教』二十七号・二十九号）参照。
（6）『高僧伝』巻第七釈僧詮伝（大正蔵五〇・三六九下）
（7）湛然『法華玄義釈籤』巻第十九「（前略）因玆朗公自弘三論、至梁武帝、勅十人止観詮等、令学三論、九人但為児戯、唯止観詮習学成就、詮有学士四人入室、時人語曰、興皇伏虎朗、栖霞得意布、長干領語弁、禅衆文章勇（後略）」（大正蔵三三・九五一上）
（8）『続高僧伝』巻第七、法朗伝（大正蔵五〇・四七七下）
（9）同、「故詮公命曰、此法精妙識者能行、無使出房輒有開示、故経云、計我見者莫説此経、深楽法者不為多説、良由薬病有、以不可徒行、朗等奉旨無敢言厝」（大正蔵五〇・四七七下）
（10）前田慧雲『三論宗綱要』五八頁参照。前田博士は三論の新古については羅什以下を古三論、唐日照以下を新三論と分けることはすでに述べた。（『三論宗綱要』四八頁、本論第三章第五節「新三論・古三論の問題」一参照）。これとは別に、同博士は僧朗以前を「関河旧説」僧詮以後を「三論の新説」と称しているのである。
（11）宣然房明道述『三論玄義玄談』（写本）の説。同書「相承種類」に「次従羅什三蔵至大師、七代相伝之間、有新旧三論不同、七代中、従竺道生至河西道朗、用羅什法相成無所得宗、従摂嶺僧詮至大師、別立法相成無所得宗、初云旧説後云新説」（境野、前掲書、七九頁、前田、前掲書、九六頁参照）
（12）「中論玄義一巻興皇寺法朗述（欠本）」（『東域伝燈目録』大正蔵五五・一一五九上、『三論宗章疏』大正蔵五五・一一三七下）。なお、法朗の『中論玄義』については拙稿「中論疏記引用の中論注釈書」（『印度学仏教学研究』一一―一、昭和四十八年）参照。
（13）『中観論疏記』巻第三末「問、山門玄義云旧、均正玄義云山門等、何相違耶、答、此可有二通、一山門者、僧詮師初住山

門、只後住山中、今興皇法朗師以僧詮師上足弟子故云山門、従師立名、二従山門僧詮師而受玄義、故云山門玄義」（大正蔵六五・九六上）

(14)『陳書』巻第三〇、列伝第二十四傅縡伝参照。

(15)『続高僧伝』巻第七釈法朗伝「年二十一、以梁大通二年二月二日、於青州入道、遊学楊都、就大明寺宝誌禅師、受諸禅法」（大正蔵五〇・四七七中）

(16)『続高僧伝』巻第七釈慧布伝「末遊北鄴更渉未聞、於可禅師所暫通名見、便以言悟其意、可曰、法師所述可謂破我除見莫過此也、乃縦心講席備見宗領、周覧文義並見胸襟、（中略）嘗造思禅師与論大義、連徹日夜不覚食息、理致弥密言勢不止、思以鉄如意打案曰、万里空矣、無此智者、坐中千余人同声嘆悦、又与邈禅師論義、即命公之師也、聯綿往還三日不絶、邈止之嘆其慧悟遐挙而卑身節行不顕其美、（中略）陳至徳中邀引恭禅師、建立摂山栖霞寺、結浄練衆江表所推、名徳遠投稟承論旨」（大正蔵五〇・四八〇下―四八一上）。ただし、前記引用では保恭禅師を邀して摂山栖霞寺を建立したとあり、栖霞寺の開創はこのときに始まるかの感があるが、これは宇井博士のいわれるように（『禅宗史研究』四一頁）栖霞寺に禅堂を作って門下を統合した事実を指すのであろう。

(17)同、巻第十一保恭伝「陳至徳初、摂山慧布北鄴初還、欲開禅府、苦相邀請建立清徒、恭揖慧布声、便之此任、樹立綱位、引接禅宗、故得栖霞一寺道風不墜、至今称之詠歌不絶」（大正蔵五〇・五一二下）

(18)『陳書』巻第二七、列伝第二十一江総伝

(19)『続高僧伝』巻第七慧布伝に、慧布が北鄴に遊んで慧可と相見した後文に「又写章疏六駄、負還江表、並遺朗公、令其講説、因有遺漏重往斉国、広写所闕賷還付朗」（大正蔵五〇・四八〇下）とあるを参照。

(20)この点について吉蔵は、『中観論疏』巻第二本に、師の法朗の言として次のように述べている。「又中仮師聞仮作仮解、亦須破此仮、師云、中仮師罪重永不見仏、所以作此呵者、本為対性故説仮、令其迴悟耳、而遂捨性存仮謂決定、為是心有所依、故永不見仏、宜須破之」（大正蔵四二・二五中―下）

(21)灌頂撰『隋天台智者大師別伝』「于時長干慧弁、延入定熙、天宮僧晃、請居仏窟、皆欲捨講習禅」（大正蔵五〇・一九二中）。なお、宇井博士も「智弁は全く伝記不明であるが、定慧に達した人で天台大師と関係がある」（『支那仏教史』一一九頁）といっている。

(22)湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、七九六―七九七頁参照。

(23)『続高僧伝』巻第二〇釈曇倫伝(大正蔵五〇・五九八上—下)

(24)柳田聖山『初期禅宗史書の研究』(昭和四十二年、法蔵館)二五—二六頁参照。

(25)柳田先生は、慧布が保恭に伝えたのは達摩—慧可の禅法であって、それが道宣と面識のある同時代人の保恭の頃まで摂山棲霞寺に伝えられたと見ておられる(柳田、前掲書、二一頁参照)。

(26)『続高僧伝』巻第十九釈慧可伝(大正蔵五〇・五五一下—五五二下)参照。

(27)『続高僧伝』巻第二三「護法上」釈静藹伝(大正蔵五〇・六二五下—六二八上)

(28)同、巻第十八釈僧照伝(大正蔵五〇・五七八中)同、巻第十九釈智蔵伝(大正蔵五〇・五八六下)

(29)同、巻第十七釈玄景伝(大正蔵五〇・五六九中—下)

(30)同、(大正蔵五〇・五六九下)。玄覚の伝は玄景伝に附記。

(31)同、「晩従和禅師所聴大品維摩」(大正蔵五〇・五六九中)

第五章　興皇相承の系譜——三論の発展と分極

第一節　興皇寺法朗とその門下

一　吉蔵における興皇相承の意義

三論の大成者嘉祥大師吉蔵の直接の師承は興皇寺法朗（五〇七―五八一）である。僧詮門下の四友の中では、最も戦闘的に京師にあって成実学派をはじめとする他学派を排し、三論を宣揚した人で、講席に列なる道俗の子弟も数多く、法朗に至って三論学の隆盛はその極点に達した。吉蔵の著述には「師云」という形で、随処に法朗の教えを祖述している。ある意味で、吉蔵の教学は師法朗の教えを中核にこれを敷衍し体系化したものということができ、その思想のすべてが吉蔵によって吸収され、吉蔵教学の母胎となっている。たとえば『三論玄義』の冒頭に、吉蔵は、

夫適化無方、陶誘非一、考聖心、以息患為主、統教意、以通理為宗　（大正蔵四五・一上）

といって、教化、講説の基本的立場を示しているが、このことばは『中観論疏』巻第一本や[1]『法華義疏』巻第一[2]など、他の吉蔵著作でも好んで用いられ、これが師法朗のことばであることを吉蔵は強調している。この法朗・吉蔵の説教の大意をさらに詳説したものとして、『勝鬘宝窟』巻上本「立教の意」を明かした条りに、法朗が常に門人を教誨したことばを、次のように紹介しているのが注目される。

家師朗和上、毎登高座、誨彼門人常云、言以不住為端、心以無得為主、故深経高匠、啓悟群生、令心無所著、所以然者、以著是累根、衆苦之本以執著故、三世諸仏敷経演論、皆令衆生心無所著、以執著故、起決定分別、定分別故、

則生煩悩、煩悩因縁、即便起業、業因縁故、則受生老病死之苦、有所得人、未学仏法、従無始来、任運於法而起著心、今聞仏法、更復起著、是為著上而復生著、著心堅固、苦根転深、無由解脱、欲令弘経利人、及行道、自行勿起著心、此叙説教之大意也　（大正蔵三七・五下）

ここで法朗は、「言は不住を以て端となし、心は無得を以て主となす」といって、無執著こそが仏道修行の大前提であることを強調し、すべての教えの趣旨は衆生をして著心を生ぜしめないことにあると説いているが、これを吉蔵はまさに「説教の大意」であると述べているのである。この〈無著〉の心が、先に述べる〈通理〉に他ならないことは、前記引用の前に、僧肇「百論序」の、

其為論也、言而無当、破而不執、儻然靡拠、而事不失真、蕭焉無寄、而理自玄会　（大正蔵五五・七七中）

ということばを引いていることからも明らかである。これが『三論玄義』その他に「息患（無執著）を主となし」「通理を宗となす」という吉蔵教学の一貫した主題として提示されているのである。問題は、このような吉蔵における根本的立場が、ことごとく師興皇寺法朗の教えとして強調されているところに、吉蔵が自らの教学を摂嶺興皇相承の嫡流と自負する所以があるのである。同時にこの法朗の教えは、一人吉蔵にのみ継承されたのではなくて、それはさまざまな人脈を通じて、あるいは吉蔵における般若三論の思想の徹底化へ、あるいは習禅者における無所得の実践の深化へと、種々なる展開の相を示して隋から初唐に至る三論学派の主流を形成するに至ったのである。今日法朗の著述と目されるものはすべて散逸して伝わることはないが、前述したように、吉蔵の著作中には、師の言としてしばしば法朗の教えが祖述されているので、その思想に関しては、たとえば「八不中道」に関する〈三種方言〉[3]等に代表されるように、吉蔵思想の母胎として、これを吉蔵著作の随処にうかがうことができる。したがって、法朗—吉蔵という三論の嫡流思想については、のちに吉蔵の思想の特質を論ずる際に必然的に論及せざるを得ないであろう。そこで、本章では、三論学派が一宗一派として最も隆盛をみた興皇法朗の門下について、その多彩な人脈の諸系統を考察することによって、す

でに僧詮の門流において考察したように、摂山の三論学派は、たえず般若三論学の系統と、習禅者の系統という分極化の傾向を強く有していたのであるが、三論学派におけるこの際立って特徴的な傾向が、法朗門下の三論隆盛時代において、どのような形をとって展開したのか、その点を具体的な人脈系譜の上に跡づけることにしたい。換言すれば、それは三論学派の究極的な展開の相を知る上での歴史的、事実的な側面を明らかにすることでもある。

二 法朗の伝記

法朗の伝は、『続高僧伝』巻第七に詳しい。[4] それによれば、法朗は俗姓は周氏、徐州沛郡沛（江蘇省沛県）の人である。祖奉叔は斉の給事黄門侍郎、青州の刺史をつとめ、父神帰は梁の沛郡の太守をつとめるなど、「家、六郡に雄にして、気、三辺を蓋う」と称されるほどの名家の出であった。若くして軍人を志し北伐に加ったが、一日「兵は凶器なり、身は苦因と曰う。慾海邪林安んぞ能く覚る者ならん」と感じて、梁の大通二年（五二八）二月二日、年二十一歳のとき青州（山東省）において出家した。のち揚都（江蘇省）に遊学し、大明寺の宝誌禅師に就いて禅法を受け、兼ねて、この寺の彖律師が律の本文を講ずるを聴講している。また南澗寺の仙師から『成論』を、竹澗寺の靖公からは『毘曇』を受けている。そして摂山止観寺の僧詮法師に就いて「四論」ならびに『華厳』『大品』等の経を受学したが、以後専ら竜樹の宗風を弘めることに恵念したものと思われる。陳の武帝の永定二年（五五八）五十一歳のとき勅を奉じて摂山を出、京に入って興皇寺に住した。道宣は法朗伝に附記して僧詮が「此の法精妙なり、識る者のみ能く行ず、房を出でて輒ち開示有らしむること無かれ」と命じたと伝えている。よって法朗はじめ弟子たちは、僧詮の旨を奉じて敢えて言を厝く(お)ことが無かったが、僧詮が遷化するに及んで、四公は放言し、各々威容を擅にして倶に神略を禀けたといっているので、永定二年摂山を出たのは僧詮示寂のあとであったと推定される。『二諦義』巻上に、

師臨去世之時、登高座付属門人、我出山以来、以二諦為正道（後略）（大正蔵四五・七八上）

とある「出レ山以来」というのは、この摂山を出て興皇寺に住したときの事情を述べたものであり、以来「二諦を以て正道と為した」とは、専ら「三論」の大義を弘宣したことを意味するものである。興皇寺における講説について、道宣は、

　所以花厳大品四論文言、往哲所未談、後進所損略、朗皆指擿義理、徴発詞致、故能言気挺暢、清穆易暁

（大正蔵五〇・四七七中）

と評しているから、その講説はきわめて斬新明快なものであったと思われる。また、弟子の慧哲の伝に「承二興皇道(法)朗、神弁若レ剣、罕レ有レ当レ鋒」(5)とあるから、舌鋒鋭きこと巷間に有名であったと思われる。前述の『大智度論』『中論』『百論』『十二門論』それに『華厳経』や『大品般若』等の経論を講ずること各二十余遍、二十五年の長きに亙って、「流潤不絶」と称されている。陳の太建十三年（五八一）九月二十五日夜半、七十五歳を以て示寂した。同九月二十八日江乗県羅落里の摂山の西嶺に窆(ほおむ)られている。(6)

三　朗門の逸材

法朗の講席に集うもの常に千余人といわれ、「聴侶雲の如く会し、汗を揮(ふる)い膝を屈し、法衣千領、積散恒に結び、一たび坐に上る毎に、輒ち一衣を易う」とその盛況が伝えられている。かくて道俗の弟子に知名なるもの多数輩出し、一躍三論をして諸方に弘化せしむることとなったのである。その門下のうち、特に僧伝に記録された高名のものに次のような人々がいる。

①　羅雲（五四二—六一六）　松滋（湖北省）出身。金陵に遊び、荆州竜泉寺に住す。『続高僧伝』巻第九（大正蔵五〇・四九三上）

②　法安（六十五歳卒、卒年不詳）　枝江（湖北省）の人。金陵に遊び、荆州等界寺に住す。『続高僧伝』巻第九（大正

蔵五〇・四九三下）

③　慧哲（五三九―五九七）　襄陽（湖北省）の人。金陵に遊び、襄州竜泉寺に住す。『続高僧伝』巻第九（大正蔵五〇・四九三下）

④　法澄（大業初七十余歳で卒す）　呉郡（江蘇省）の人。金陵・江都に遊び、長安日厳寺に住す。『続高僧伝』巻第九（大正蔵五〇・四九九下）

⑤　道荘（五二五―六〇五）　建業の人。洛陽に遊び、長安日厳寺に住す。『続高僧伝』巻第九（大正蔵五〇・四九九下）

⑥　智矩（五三五―六〇六）　呉郡の人。金陵・江都に遊び、長安日厳寺に住す。『続高僧伝』巻第十一（大正蔵五〇・五〇九中）

⑦　吉蔵（五四九―六二三）　金陵の人。金陵・会稽に遊び、長安日厳寺に住す。『続高僧伝』巻第十一（大正蔵五〇・五一三下）

⑧　慧覚（五五四―六〇六）　金陵の人。金陵に遊び、江都白塔寺に住す。『続高僧伝』巻第十二（大正蔵五〇・五一六上）

⑨　明法師（年代不詳）　茅山に入る。『続高僧伝』巻第十五法敏伝（大正蔵五〇・五三八中）その他に附載。

⑩　小明法師（年代不詳）　蘇州永定寺に住す。『続高僧伝』巻第十五義褒伝（大正蔵五〇・五四七中）に附載。

⑪　曠法師（年代不詳）　婺州永安寺に住す。『続高僧伝』巻第十五義褒伝（大正蔵五〇・五四七中）に附載す。

⑫　智鍇（五三三―六一〇）　豫章（江西省）の人。金陵に遊び、廬山大林寺に住す。『続高僧伝』巻第十七（大正蔵五〇・五七〇中）

⑬　真観（五三八―六一一）　銭塘（浙江省）の人。金陵に遊び、杭州霊隠山南天竺寺に住す。『続高僧伝』巻第三十（大正蔵五〇・七〇一下）

法朗の弟子には得法の上首二十五哲があったと伝えられるが(7)、道宣『続高僧伝』に収録されたものは以上の十三名である。他に白衣（在俗）の学士も多数あったと思われるが、代表的な人物に前章で述べた『明道論』の著者傅縡(8)があり、

また同じく『陳書』に記す孫瑒も法朗に師事している。(9) 湯用彤教授は以上の『続高僧伝』所載の興皇得法の弟子たちのうち、後世に対する影響の比較的顕著なものとして、慧哲・智矩・明法師・吉蔵の四人を挙げている。(10) そこで次に、この四者によって代表される興皇門下の系統について、三論学派の展開を跡づけることにしたい。ただし、前章で設定した視点に基づいて、ふたたび、ここでも仮説を用いるならば、興皇門下の系統はこれをさらに次のような二つに大別することができよう。すなわちその一つは、吉蔵や智矩及びその門下に代表されるような、純然たる三論系の講論者として終始した人々の系統であり、今一つは、慧哲や明法師に代表されるように、彼ら自身は法朗に三論を受学した義解の学僧として分類されているが、どちらかといえば実践的傾向が顕著であり、その系譜に連なる人々からは、三論学者と習禅者とが交互に輩出し、般若中観と坐禅三昧の一体視という摂山僧詮以来の伝統を濃厚に保持していた人たちのグループとである。そこで、今仮に、前者の系統を「三論講論者の系譜」と名づけ、後者の系統を「三論系習禅者の系譜」と名づけることにし、この両者の系統を跡づけることによって、興皇法朗にはじまる三論学派発展の種々相を考察することとする。

註

(1) 吉蔵『中観論疏』巻第一本「師云、夫適化無方、陶誘非一、考聖心以息病為主、縁(ママ)教意以開道為宗、若因開以受悟、即聖教為之開、由合而受道、則聖教為之合、如其両暁、並為甘露必也、雙迷倶成毒薬、豈可偏守一途以壅多門者哉」(大正蔵四二・七下)

(2) 同『法華義疏』巻第一「答、夫適化無方陶誘非一、考聖心以息患為主、統教意以開道為宗、若因開以取悟、則聖教為之開、若由合而受道、則聖教為之合、如其両暁、並為甘露必也、雙迷倶成毒薬、若然者豈可偏守一逕、以応壅九逵者哉」(大正蔵三四・四五二中)

(3) 二諦によって八不を釈成したもので『中観論疏』巻第二本「正宗門」や『大乗玄論』巻第二「八不義」に詳しい。

(4) 『続高僧伝』巻第七釈法朗伝(大正蔵五〇・四七七中—四七八上)

(5) 『続高僧伝』巻第九(大正蔵五〇・四九四上)

(6) 安澄『中観論疏記』巻第一本に「述義引興皇寺石誌序云、陳大興十三年歳次在辛丑九月丁未朔二十六日、王宇法師遷神於寺僧房、春秋七十有五、其月二十八日甲戌、定(ママ)于江垂(ママ)縣羅落里摂山之西嶺、門人交住、若罷市之悲幽、杖離群絶、分河之

歎」（大正蔵六五・二〇下）とある『述義』紹介の「興皇寺石誌序」の文は、『続高僧伝』の文にほぼ一致している。

（7）境野黄洋『支那仏教史綱』一八五頁参照。

（8）『陳書』巻第三〇、列伝第二十四傅縡伝

（9）同、巻第二五、列伝第十九孫瑒伝

（10）湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、七六三頁参照。

第二節　三論講論者の系譜

一　吉蔵の系統

先にあげた『続高僧伝』所載の興皇の弟子たちで、その生卒年代の明らかなものの中で、歿年の最もおそいのが吉蔵である。したがって興皇門下の中では比較的若年であったと思われる。[1] しかし、吉蔵が法朗に投じて出家したのは七歳のときであり、十九歳のときには法朗に代って大衆に講じている位であるから、法朗に師事した期間からいえば最右翼の一人であり、吉蔵が法朗三論学の嫡流であることを自負するのはそれなりの理由のあることである。また道宣は吉蔵を評して、「論宗に縦達して、頗る簡略を懐くも、衆を御するの徳は、其の長ずる所に非ず[2]」といって、弟子を養成することはあまりなかったと見ているが、法朗の三論思想を大成した一代の名徳であり、その講席に侍し、三論を諮受したと伝えられる弟子は多い。ことに、日本南都に伝承された三論学はことごとく吉蔵の系統であるから、日本の仏教学者からの証言は、同門の他の三論学者にみられない吉蔵の特権であろう。凝然の『内典塵露章』の記すところもその一例である。すなわち凝然は、

蔵公下有五英、乃智凱、知命、智実、寂師、慧遠也[3]

と述べて、吉蔵門下の代表五人をあげている。また、安澄が『中観論疏記』巻第一本に、

法朗師得業弟子延興寺吉蔵師、吉蔵師得業弟子碩、旻、邃、等　（大正蔵六五・二二上）

と述べているのは、南都に独自な伝承である。この他、僧伝によってみるに智抜が明らかに吉蔵に得業している。以上を総括すると、智抜・智凱・智実・寂師（弁寂）・智命・慧遠・碩・旻・邃、等の諸師が吉蔵に三論を受業した人たちである。

① **智抜**（五七三—六四〇）　智抜の伝は『続高僧伝』巻第十四に記載される[4]。それによれば智抜は、姓は張、襄陽（湖北省）の人。六歳で出家し、誾師の弟子となったが、誾は智抜の済器あるをおもい、哲法師に付した。「哲、亦襄川の僧望なり」と道宣は述べているので、哲法師とは前述せる襄州竜泉寺の慧哲（五三九—五九七）である。智抜が吉蔵に師事したのは、「帝京の上徳吉蔵法師が四海の標領、三乗の明承なるを承わり、尋詣して旨を奉じ、素心を欣撃す」と伝えられているから、吉蔵が長安日厳寺に止住していた時代である。吉蔵の長安行はのちに述べるように大業十九年（五九九）であるから、師の慧哲の歿後であった。智抜が大衆に「一乗を両と為し、遂に分ちて三と為さば、亦一乗を両と為し、分ちて三と為す可きや不や」と問うたところ、敢えて答えるものがなかった。吉蔵は「抜公の此の問、深く旨を得たり」と嘉し、「大法は必らず機縁に在り」と述べて嘱累したと伝えられている。のち襄州に帰り常済寺に住したが『法華経』を講ずること毎年五遍であったというから、むしろ『法華経』の弘通者であったといえよう。

② **智凱**（—六四六）　智凱と称する三論学者は『続高僧伝』には二人収録されている。一人は、巻第十四「唐越州嘉祥寺釈智凱伝」[5]にいうこの智凱である。姓は馮氏、円陽（江蘇省）の人。六歳のとき吉蔵の『法華経』「火宅品」の講義を聴き、吉蔵の下に詣って出家した。身体が黒かったので烏凱と号したという。十三歳で吉蔵が経論を講ずるのを覆誦して縦達した。吉蔵の会稽嘉祥寺時代、身近に随身し、「門人の英達、敢えて之に右する無し」と称されている。吉蔵が長安に入るや、静林に還り、武徳七年（六二四）剡県（浙江省）で講じ、聴衆五百人であった。さらに貞観元年（六二七）余姚県（浙江省）の小竜泉寺にゆき、常に「三論」『大品般若』等を講じ、誓って寺を出なかったという。貞観十九年（六四五）ふたたび嘉祥寺に住し、三論を講じたが、四方の義学僧八百余人が翔集したという。翌二十年七月二十八日示寂した。智凱はいわば吉蔵直系の三論学者であった。

③ **智凱**（生卒年代不詳）　もう一人は『続高僧伝』巻第三十唐京師定水寺の智凱[6]である。姓は安氏、江表揚都（江蘇

省）の人。学年に至って、「沙門吉蔵が宗を禹穴（浙江省紹興府会稽山）に振い、往く者これを談じ、光、遠邇に聞ゆるを承わり」、親を辞して詣り「三論」を受学した。智凱は吉蔵三論学の中心主題の一つである「初章・中仮」の義に関して、学人がその理解に苦しんでいたが、これをすじをたててまとめ「冷然として釈頓した」と伝えられている。吉蔵が長安に入るや、これに同行した。長安時代の智凱は外典の研鑽にも意をつくし、子史を習し、荘老を開講し、道士張鼎と内殿において論争、これを屈せしめている。歿年は不詳である。凝然が蔵門五英の第一にあげた智凱は前記嘉祥寺の智凱か、今の京師定水寺の智凱か不明であり、また両者があるいは同一人であるということも考えられるが、伝記にうかがう限り別人であるとしか思えない。別人であるとすれば、その経歴から推して、嘉祥寺の智凱がより三論の正統的な講論者であったといえよう。

④　**智実**（六〇一―六三八）　智実の伝は『続高僧伝』巻第二十四護法篇下の「唐京師大総持寺釈智実伝」[7]に記載されている。智実は俗姓は邵氏、雍州萬年（陝西省）の人。十一歳で出家し、大総持寺に住した。『涅槃』『摂論』『倶舎』『毘曇』等、皆その深義を鏡らめたといわれる。唐の武徳年間（六一八―六二六）三大法師、慧乗、道宗、弁相らとともに、弘義宮の法会において対論したが、「発言清卓にして前聞を驚絶し、新至の諸僧は敢えて響を継ぐなし」といわれ、武帝をはじめ諸王に「此の小師、最も俊烈なり、後に必ず、三宝を紹隆せん」と讃えられた。このとき同席した吉蔵は、その頂を摩し、長さ数寸あったといわれる眉間の白毫をとって、「子、異相有り。当に跡を能仁に躡むべし。恨むらくは吾が老いて成徳を見ざることを」と述べたという。吉蔵は唐の武徳六年（六二三）に卒しているので、この出会いは吉蔵の最晩年であった。凝然が智実を蔵門五英の一人に数えたのはこの事実によってであろうが、智実を有名にしたのは、当時武帝の寵愛をほしいままにし、僧侶千人をもって軍団を組織しようとした僧法雅の暴挙を身を挺して諫止するなど、正法護持の数々の行業によるもので、身を持すること堅固にして当時の仏者の範であったからである。必ずしも吉蔵三論学の継承者というのではない。

⑤　**弁寂**（生卒年代不詳）　凝然のいう「寂法師」とは、『続高僧伝』に「寂」と称されるのは巻第二十六「隋京師沙門釈弁寂」[8]唯一人であり、「三論」受学の事実が伝えられているので、この弁寂のことであろう。伝によれば弁寂は徐州（江蘇省）の人。若くして慧学をもって有名となり遊講を業となした。のち斉都（北斉の都鄴）にあって専ら『大智度

論』と『阿毘曇心論』を学んだが、北周武帝の廃仏に会い、南して江陰（江蘇省）に行き「三論」を学んだ。隋の統一とともにふたたび故郷に帰ったが、のち西行して長安に入り、「復昔論の竜樹の風を尋ねた」と伝えられるので、吉蔵受学のことは僧伝にはないが、凝然のいうような蔵門五英の一人とすれば、この長安時代に吉蔵の講義を聞いたものと思われる。歿年は不詳である。

⑥ **智命**（—六一八） 智命の伝は『続高僧伝』巻第二十七[9]に記載される。伝によれば、智命は俗姓は鄭、名を頵といい、栄陽（江西省）の人である。はじめ隋朝に仕え、羽騎尉に任官、のち中舎人となり、官は五品に至った。吉蔵に従って「三論」と『法華経』を聴講したのはこの在官時代である。のち隋末に煬帝が殺され、王世充が洛陽にあって偽鄭を建国したとき政治的擾乱に疲れ、出家せんとしたが許されず、「夜は則ち潜に方等の諸経を読み、昼は則ち公政を緝理す」という状態を四十日も続け、『法華経』を誦得したといわれる。のち、自ら剃髪して出仕し、斬刑に処せられた。

⑦ **慧遠**（生卒年代不詳）『続高僧伝』巻第十一の吉蔵伝に附伝されている吉蔵の弟子である。[10] 吉蔵の卒後、慧遠はその余骨を収め、石を鑿って北巌に瘞め、墓碑銘を記した人である。吉蔵晩年の弟子として最後を看取っただけでなく、よくその旨を奉じ、俊悟をもって当時に聞えた。長安の近く藍田（陝西省）の悟真寺に住し、しばしば長安に出て講じ、大衆を感動させたという。独立の伝記が録されていないのは、「人世即ち目す。故に広く叙せず」と道宣が述べているように、道宣当時存命だったためであろう。

⑧ **碩法師**（生卒年代不詳） 安澄『中観論疏記』に伝えられる人で、僧伝には記載はない。しかし、『中観論疏』十二巻、『三論遊意』一巻の著述があったと伝えられ、「経録」にも記載されている。[11] この中『三論遊意』一巻は現に大正蔵経第四十五巻（No・一八五五）に収録されている。また、『中観論疏』十二巻は安澄『中観論疏記』中にその断簡多数が引用されている。他に吉蔵の系統に連なるものとして前述のように安澄は、旻師、邃師の二人をあげているが、いずれも彼らに関説した資料は皆無である。

二　智矩の系統

時有同師沙門吉蔵者、学本興皇、威名相架、文藻横逸、矩実過之　　（大正蔵五〇・五〇九下）

智矩[12]（五三五—六〇六）について道宣は、

といって、その学は同門の吉蔵に過ぎたりと評している。また『中（観）論疏』を著わしたが、ただ竜樹の偈文のみを釈して、青目による長行釈はこれを劣っているとしていやしみ、省略している。彼の著わした『中（観）論疏』は曇影『中（観）論疏』の風格と洪偃『成実論疏』の量とを兼ねそなえていたと伝えられ、この点で吉蔵に優ると評されたのであろう。法朗に学んで「四論」と『大品』を講じ、故郷の建初寺で「三論」を講じたときは常に聴講のもの百人であった。のち勅によって慧日道場、さらに開皇十九年（五九九）長安日厳寺に住し講説しているのは吉蔵と同じである。附伝に慧感と慧賾の門下があり、それぞれ揚子江の左右に教化し、ともに門侶百人以上領して、宗勣（宗旨の功）を伝嗣し、遺緒に爽わずと伝えられている。

①　**慧賾**（五八〇—六三六）慧賾の伝は『続高僧伝』巻第三「唐京師清禅寺沙門釈慧賾伝」[13]として記録されている。慧賾は俗姓は李、荊州江陵（湖北省）の人。九歳で隠法師の下に出家し、『涅槃』と『法華』を聴き、のち別に三論を学んだが、この三論受学が智矩によるものであろう。開皇の中年（五九〇ころ）江陵寺に住して、講席を興すと群師が雲集したという。のち長安の清禅寺に住した。大業の末年隋が滅んだとき一時終南山円高冠嶺に隠棲したが、唐朝が起るやふたたび長安におもむき、武徳年間（六一六—六二六）の法筵に衆師が盛集したとき吉蔵とも会している。すなわち道宣は「沙門吉蔵爰に論宗を堅つ。声弁天臨して貴賤目を傾く」といっている。そして、慧賾に対しては「言清く理詣り、思動幾微、神彩四部を驚越し、百砕を駭心す」と評している。そこで吉蔵は「惟、論弁継ぎ難きのみに非ず、抑も亦、銀鉤蹤罕なり」と感歎したという。講論の盛況は『中論』『百論』の他『華厳』『大品』『涅槃』『大智度論』『摂大乗論』

等にも及び、「皆章部を詮釈し、決滞聞ゆるあり」と評されている。慧賾が「訳経篇」に収録された[14]のは、波羅頗迦羅蜜多（Prabhākaramitra）（五六五—六三三）の『般若燈論』の訳場に参じ、これを助けたからである。また『般若燈論』に序文を書き、『続高僧伝』に収録されている。

智矩のもう一人の弟子慧感については智矩伝の附伝の他にこれを伝えるものがないが、現蔵経の智矩は元本および明本では、智炬に作られている。しかも、『続高僧伝』には矩法師もしくは炬法師と称するものは智矩をおいて他にはない。したがって、別に炬法師に師事したとあれば[15]、それはすなわち三論の智矩に師事したものと考えられる。このように伝えられるものに唐京師弘法寺の釈静琳と、唐蒲州普済寺の釈道英[16]の二人がある。

② **静琳**（五六五—六四〇）は、俗姓は張氏、京兆華原（陝西省）の人。七歳で出家し、隋代のはじめ曇猛師に学び、また覚法師に『十地』を聴受し、鄴都に遊んで炬法師の所で『華厳』『楞伽』『思益』を採聴したと伝えられる。智矩が鄴都に居したというのは伝記にも見えないし、これだけなら、ここにいう炬法師が三論の智矩であるという確証にはならないが、静琳はのちに義寧二年（唐武徳元年）（六一八）召によりて京に入り大総持寺に住し弘演している。武徳年間というのはたまたま唐朝の開運したときで、しばしば述べるように仏法興隆の盛んなる時期であり、法席は盛況をきわめたが、静琳の講論は、「乃ち繁を削りて簡に就き、ただ『中論』を敷きて宗と為す。余は則ち『維摩』『起信』権機しばしば展ぶ」と伝えられている。『中論』をもって命家としたことは、いずれにせよ三論の系統に数えられてよい人であろう。また、これに先立って隋末の仁寿四年（六〇四）以降郷里華原の石門山神徳寺に住したが、行解の盛んなことが長安にもきこえ、ときに襄陽の洪哲がその名声を慕って来り諮問しているが、洪哲はのちに述べるように、前節でみた智矩と同門の慧哲（五三九—五九七）の弟子と考えられる人である。これまでも見てきたように、長安を中心とした三論学者間の交流の一端を示唆するものでもある。ただ静琳の三論学者智矩による受学が史実であったとしても、それはかなり早い時期のことで、静琳の面目とするところは、その伝が「習禅篇」に収められていることからも分かるように、習禅者としての姿勢を貫いたことにある。すなわち静琳は諸師を歴訪し、一時自らも『十地』などを講論したが、「法は本病を治す、而も今法を慢る（あなど）こと更に増る。且つ道は虚通を貴ぶに、而も今耽著弥々固し。此れ不可なり。」といって、講業を捨てて専ら禅門を習ったのである。はじめ「不浄観」や「四念処観」等の小乗禅を修したが、これを嫌い

「乃ち大乗諸無得観を学し、離念唯識、弥々開宗する所なり」と伝えられているから、唯識の観法に至るまで広く大乗禅を修したものであろう。この僧伝の伝える静琳の片言から推しても、また行解にわたる多彩にして凄絶な研鑽[17]ののちに、晩年繁を削り簡について、ただ『中論』をもって宗と為したという一事をもってしても、静琳において、無得正観宗と称されるような三論の主旨が、習禅と一体になっている典型を見出すことができる。

③　**道英**（五六〇―六三六）は姓は陳氏、蒲州猗氏（陝西省）の人である。出家して、「弁州（山西省）の矩法師の下に至り、『華厳』等の経を聴き、学成りて邑に返る」と伝えられる。これがいつのことかというと、後続の文面からして開皇十年（五九〇）かその直前のことである。智矩が長安日厳寺に住したのは開皇十九年（五九九）であり、揚州慧日道場にあったのは、後述するように、早くとも開皇十二年（五九二）の慧日道場設立以降のことである。吉蔵を例にとれば開皇十七年（五九七）のことであるから、智矩もこの前後であろう。法朗の卒後（五八一）智矩は建康の建初寺に住して講経に従事しているが、慧日道場から日厳寺に入る前の十数年、前記「静琳伝」に見たように、鄴都（河南省）や、今道英が参学したという弁州（山西省）の北地を遊歴したことがあったのであろうか。『続高僧伝』の国訳者布施浩岳博士は、ためらわずにこれを巻第十一に正伝を有する三論の智矩であるといっているし[18]、宇井伯寿博士もまた、智矩の弟子であろうと述べている[19]。そこで、一応静琳と同じく道英をも智矩の系統とみなすのであるが、道英は摂論学派の曇遷（五四二―六〇七）との関係がより深く、また僧伝中に「時を簡び、義を問い、惟（唯）止観のみを陳ぶ」とあったり、晩年「人は余を謂いて(道)英禅師と為す」と道英自身のことばを連ねているように、習禅者の傾向が強く、特に静琳の場合とは異なって、三論講論の事実は伝えられていない。

このように見てくると、比較的後代まで法燈の明らかに知られる智矩の系統にあっても、慧賾や慧感のように、純然たる三論系の講論・研究者の型と、静琳や道英のような習禅者の型という、典型的な二極化の傾向が看取される。しかし、その宗家たる智矩自身は、吉蔵と並ぶ純学解僧としての範疇に属すべき人であった。

三　三論講論者と長安日厳寺

以上、興皇門下の三論学者のうち、純然たる学解・講論に終始した人々の代表として吉蔵と智矩の二人をあげ、その系統について述べたが、この二人は少なくとも次の世代にまで影響を及ぼした人として、隋末唐初の三論学者の中でもひときわ抜きん出た巨匠であった。他に前述した興皇門下十三名中伝記の明らかなもので、純義学僧の範疇に属するものとしては、④法澄⑤道荘⑧慧覚の三人を数えることができる。これに前記⑥智矩と⑦吉蔵を加えた五人が、いうなれば興皇相承における般若三論学の一面を代表する人たちであった。そして、今この五人に共通な現象として、三論講論の事実とならんで極めて特徴的なことは、いずれも揚州慧日道場、もしくは長安日厳寺に止住していることである。慧日道場は、のちに隋の第二世煬帝が晋王広として揚州総管の任にあったとき設立した四道場の一つである。晋王広が秦王俊に代って、揚州総管に補任されたのは開皇十年（五九〇）十一月である。[20] 四道場とは、この晋王広の建立した慧日・法雲の二仏寺と、玉清・金洞の二道観の呼称である。道宣は『続高僧伝』巻第十五「義解論曰」に、

自爰初晋邸即位、道場慧日法雲、広陳釈侶、玉清金洞、備引李宗　（大正蔵五〇・五四九中）

と述べ、また同じく『集古今仏道論衡』巻乙に、

（煬帝）昔居晋府、盛集英髦、慧日法雲、道場興号、玉清金洞、玄壇著名、四海搜揚、総帰晋邸、四事供給、三業依憑、礼以家僧、不属州省、迄于終暦、徴訪莫窮　（大正蔵五二・三七九中）[21]

と記している。この晋王広による四道場の開設は隋の開皇十二年（五九二）であると推定される。[22] 吉蔵がこの晋王広に召されてその一つである慧日道場に移ったのは、開皇十七年（五九七）吉蔵四十九歳のときであったが、吉蔵が召され

て慧日道場に入ったのは一に、「以三蔵名解著レ功」[23]と伝えられるように、勅命を受けてこれに従った人々は、旧南朝義学の名僧が圧倒的に多かったことは、同道場に参集した高僧達の人的構成からしても明瞭にうかがえるところである。[24]ついで吉蔵は開皇十九年（五九九）晋王広に従って長安日厳寺に移ったが、『続高僧伝』巻第十一智炬の伝にも、

開皇十九年更移関攘、勅住京都之日厳寺、供由晋国、教問隆繁、置以華房、明以明徳、一期俊傑、並是四海捜揚（大正蔵五〇・五〇九下）

とあり、日厳寺が同じく晋王広の供給保護により全国の高僧を集めた寺であったことが知れる。そして、吉蔵や智炬の例によっても知られるように、日厳寺に住した高僧の大部分は揚州慧日道場から晋王広に従って長安に移ったと推定される。したがって、長安日厳寺の性格は揚州慧日道場のそれと同じものであったと考えてよい。ところで山崎博士の分類に従えば、[25]この慧日道場及び日厳寺に住した高僧は、概して義解の名僧と「雑科声徳篇」等所載の異芸の僧とに類別されるが、この義解僧の大半を占めているのが三論系の学者であることは、特に注目されるところである。前記興皇門下の五名の他には、慧日道場については洪哲[26]が、日厳寺には明舜[27]がそれぞれ住している。これは慧日道場のあった揚州が地理的に建康（南京）に近く、慫慂を受けた義学の高僧の活躍地が狭く建康周辺に限られていたこと、そして同地域にあっては、成実に代って三論の勢力がようやくその趨勢を決していた時期であったことと関係しているかも知れない。興皇門下からこれに参じた名僧が、『続高僧伝』でも特に注目を引くということは、興皇相承の三論学の隆盛を象徴するといえよう。さらに長安日厳寺の住僧は、殆んど慧日道場から晋王広に従って行った者が多いのであるし、その意味では、江南仏教文化の河北進出という画期的な歴史的意義を有するものであったともいえる。しかし、興皇門下の三論学派にあってもこれら純義解僧たちの行動とは別に、これとは対蹠的な傾向をもった一群の人々が存したこともまた一方の事実である。たとえば、巻第十七「習禅篇」に載せられる智鍇（五三三―六一〇）は、興皇に従って三論を聴受し、善く玄文を受けた会下の一人であるが、のち廬山大林寺に住し、

二十余載、足不下山、常修定業、隋文重之、下勅追召、称疾不赴、後予章請講、苦違不往、云、吾意終山舎、豈死城邑

（大正蔵五〇・五七〇中）

と伝えられている。勅召したのは煬帝ではなく文帝ではあるが、これを拒否し、のちに予章の請に対して「山舎に終らんことを意う、豈城邑に死せんや」と答えているのは、習禅者の面目躍如たるものがある。のちに述べるように、法朗歿後茅山に隠れ、終生山を出なかったと伝えられる大明法師なども、この智鍇などに見られる後者の傾向を代表するものであろう。『続高僧伝』巻第十一に伝える渤海沙門志念（五三五―六〇八）は、『大智度論』と『雑心論』の二論を弘布した義学の名僧であったが、その伝に、

大業之始載、蕩妖気招引義学、充諸慧日、婁詔往徴、頻辞不赴

（大正蔵五〇・五〇九中）

と伝えられている。志念は文帝自ら檀越となって京師に法座を開かせた程の名徳であったが、晋王（煬帝）の招には遂に応じなかったとみえる。義学の名僧の中には、志念のように煬帝の勅招にも応じなかったものの挿話も、いくつか『続高僧伝』には伝えられているし、[28] 禅者の中にもこれに従ったものもあったであろうから、要は仏教者個々人の問題であって、類型化することは必ずしも妥当ではなかろうが、興皇門下の義解僧に顕著な一つの傾向として、この長安日厳寺との関係を指摘できよう。そして、日厳寺に住した一群の門下に純粋な三論講論者としての性格を認めることができるのに対し、地方あるいは山岳に居した他の門下に、比較的実践的傾向が強くみられるというのも、興皇相承の三論学派におけるきわめて特徴的な事実であった。

四　慧哲の系統

吉蔵や智矩のように京師にあって華やかな活動をした三論学者とも異質な存在であるが、地方にあって三論を弘宣し、

その教化力の偉大さをもって後世にまで比較的大きな影響を及ぼしたものに、襄州竜泉寺の慧哲の系統がある。慧哲において特筆さるべきは「三論」と『涅槃』の重視と講経である。これは後述するように、法朗教学の一面を継承するものであり、また吉蔵にあっても般若思想と涅槃思想の融合相即は、その教学の主題を形成するものである。また、人的交流とともに禅と三論が思想的な結合を果す上で、媒介的な役割を果したのも、この『涅槃経』であるが、その意味では、慧哲の系統は、三論学派の歴史的発達を示す一典型であったといえる。

慧哲（五三九—五九七）は姓は趙氏、襄陽（湖北省）の人である。出家ののち揚都に遊び、はじめ建初寺の道瓊の講を聴き、慧悟を矜り大言壮語して講説を縦にしていたが、興皇寺法朗に出会ってからはこれに伏して受学した。時人は「象王哲」と称したが、これは威容があり挙動が如法であったためである。かつて行路において雷雨の霈注するに遇ったが、従容として規矩を失わなかったといい、また俗人の家に召請され、滞在が長引いても、「皆不レ覩二其流穢一」というのであるから常に動止厳正であり、「善護二根門一、節二量口腹一、便利滌沐、罕レ有二延濫一」とも伝えられるから、持戒堅固な人であったのであろう。「三論」を講じて世の評判も高かった。のち弟子を卒いて楚山（湖北省襄陽県）を望む光福寺下竜泉寺に住し、常に弘法に務め、『涅槃』と「三論」をかわるがわる講じて止まなかった。学士三百余人、成器伝燈の弟子五十人があったと伝えられ、恵品・法粲・智嵩・法同・慧璿・慧楞・恵嵩・恵嚮の名が伝記中に収録されている。なお、附伝に同じ襄陽の洪哲があり、達解の望を以て慧日道場に徴延せられている。西楚の人々は号を伝えて「前後両哲」と称したという。慧哲の卒年は開皇十七年（五九七）であるが[29]、このころ洪哲は慧日道場に在り、また大業三年（六〇七）には前に述べたように智矩の弟子静琳と長安で会しているので洪哲は慧哲の弟子か、あるいは「前後両哲」と称されるように、それに近い後輩だったと考えられる。このうち、僧伝中に独立の伝記を有するのは慧璿（五七一—六四九）ただ一人であるが、他に慧哲の系統と思われる者に慧眺（五六〇—六三九）がある。またすでに述べた智抜（五七三—六四〇）は慧哲に嗣法し、のち長安にあって吉蔵に参学している。

① **慧璿**（五七一—六四九）『続高僧伝』巻第十五「唐襄州光福寺釈慧璿伝」[30]によれば、少くして襄州で出家し、周武帝の廃仏（五七四年）後、南して陳朝に往き、茅山に入って大明法師に「三論」を聴き、また栖霞寺に入って懸（慧）布から「四論」『大品』『涅槃』等を聴き、晩年安州（湖北省安陸県か）大林寺において円法師から『大智度論』を聴いて

いる。郷里に帰り、光福寺に住して「三論」と『涅槃経』を常に弘闡し、兼ねて荘老・子史に通じたといわれる。襄州において出家したというのは慧哲の下に出家した意味であろう。諸方を遊歴したのち、晩年光福寺に住したというのも、慧哲が光福寺下竜泉寺に居していた事実に照して師の後を襲ったものであろう。また「三論」と『涅槃経』を弘宣したというのも、慧哲の学風を継承したものである。「三論」と並んで『涅槃経』の研究講説に意を注いだのは、後述するように興皇門下のもう一つの顕著な傾向であり、般若と涅槃の融合は吉蔵の思想においても決定的であるが、三論学派における『涅槃経』の研究は、法朗以後においてきわめて重要な課題であり、慧哲—慧璿系統において特に典型的にあらわれている。

② **慧眺**（五六〇—六三九）『続高僧伝』巻第十五「唐襄州神足寺釈慧眺伝」[31]によれば、姓は荘氏、少くして出家し、小乗をもって業となした。遊学ののち「数・論」に精通し江漢の間に誉を馳せたとあるによって、『毘曇』と『成論』を得意とした小乗学者であった。開皇の末年（六〇〇）郷里に還り報善寺に住した。ときに象王哲公すなわち慧哲が竜泉寺にあって「三論」を講ずるのを聞き、「三論は空を明かし、講者は空に著す」とこれを批判した。言を発しおわるや舌の出ること三尺、鼻、眼、両耳から血を流し、七日間語ることができなかった。汰（伏）律師なる人に大乗を信ずるようにすすめられ、焼香発願して前言を懺悔したところ舌が元にかえったという。そこで慧哲の所へ行き、心に誓って前言を謝し大乗を学ぶにいたった。慧哲の亡くなったあと大斎を設けて供養している。慧眺は『華厳』等の経を講じたことは伝えられているが、特に三論の講論者であったというのではない。都邑から離れた襄州の地において小乗「数・論」から大乗「三論」へ転向した人として特異な存在であり、慧哲の襄州における三論弘宣の具体例を示すものである。

註

(1)『続高僧伝』巻第十一釈吉蔵伝「年至七歳、投朗出家、採渉玄猷、日新幽致、凡所諮禀、妙達指帰、論難所標、独高倫次、詞吐贍逸、弘裕多奇、至年十九、処衆覆述、精弁鋒遊、酬接時彦、綽有余美」（大正蔵五〇・五一三下—五一四上）

(2) 同、「縦達論宗、頗懐簡略、御衆之徳、非其所長」（大正蔵五〇・五一四下）

(3) 凝然『内典塵露章』（『大日本仏教全書』巻第三・五六頁上）

(4)『続高僧伝』巻第十四釈智抜伝（大正蔵五〇・五三七中）

(5) 同、釈智凱伝（大正蔵五〇・五三八上）
(6) 同、巻第三〇釈智凱伝（大正蔵五〇・七〇五上）
(7) 同、巻第二四釈智実伝（大正蔵五〇・六三四下）
(8) 同、巻第二六釈弁寂伝（大正蔵五〇・六七五上）
(9) 同、巻第二七釈智命伝（大正蔵五〇・六八二下）
(10) 同、巻第十一釈吉蔵伝附伝（大正蔵五〇・五一四下、五一五上）
(11) 「中観論疏十二巻碩法師」（『東域伝燈目録』大正蔵五五・一一五九上）、「三論遊意一巻碩法師述」（『三論宗章疏』大正蔵五五・一一三七下）、同、（『東域伝燈目録』大正蔵五五・一一五九中）
(12) 『続高僧伝』巻第十一釈智矩伝に「雅渉曇影之風、義窟文鋒、頗懐洪偃之量」（大正蔵五〇・五〇九下）とあるが、この洪偃とは『成実論疏』数十巻の著者であるといわれる。宇井伯寿『支那仏教史』一二三頁参照。
(13) 『続高僧伝』巻第三釈慧賾伝（大正蔵五〇・四四〇下）
(14) 同、波羅頗迦羅蜜多羅伝に「於大興善創開伝訳、沙門慧乗等証義、沙門玄謨等訳語、沙門慧賾慧浄慧明法琳等綴文」（大正蔵五〇・四四〇上）とあるを参照。
(15) 同、巻第二〇釈静琳伝（大正蔵五〇・五九〇上）
(16) 同、巻第二五釈道英伝（大正蔵五〇・六五四上）
(17) 静琳伝に次のような一事が伝えられている。「後入白鹿山、山糧罕継、便試以却粒之法、孤放窮巌、又経異載、山中業定、昏睡惑心、乃臨峭絶懸崖、下望千仞、旁生一樹、纔得勝人、以草藉之、加坐其上、於中繫念、動逾宵日、怖死既重、専深弘観（後略）」（大正蔵五〇・五九〇上―中）。以てその修行の一端をうかがうことができる。
(18) 布施浩岳『国訳続高僧伝（巻二五―三〇）』（『国訳一切経』和漢選述78、「史伝部」一〇）四三頁、脚註（五）参照。
(19) 宇井、前掲書、一二一頁参照。
(20) 道宣『集神州三宝感通録』巻中「隋開皇十年煬帝鎮於揚越、広捜英異、江表文記悉総収集」（大正蔵五二・四二一中）。他に『隋書』本紀、『資治通鑑』一七五―八等参照。
(21) なお四道場の内容については山崎宏『隋唐仏教史の研究』第五章「煬帝（晋王広）の四道場」（昭和四十二年三月、法蔵館）に詳しい。

(22) 開皇十二年落成説については、前記山崎博士、及び塚本善隆博士（「隋の江南征服と仏教」『仏教文化研究』第三号）共に『国清百録』巻第二―四〇「弟子渡江還、去月初移新住、多有造次、未善安立、来旨勗以法事、実用慚悚、始於所居外援、建立慧日道場、安置照禅師以下、江陵論法師、亦已遠至於内援、建立法雲道場、安置潭州覚禅師已下」（大正蔵四六・八〇六上）とある「開皇十二年十月十日附晋王が智顗に与えた書簡」によってこれを開皇十二年であると推論している。

(23) 『続高僧伝』巻第十一釈吉蔵伝（大正蔵五〇・五一四上）

(24) 山崎、前掲書、九〇―九一頁に、道宣『続高僧伝』所載の、江都慧日道場に入ったと思われる高僧の一覧表を附している。これによれば、その大半は「義解篇」と「雑科篇」に収められるものばかりである。

(25) 同博士は、日厳寺についても、その住僧十六人について『続高僧伝』中よりその本貫及び日厳寺入寺前後の住持名等の一覧を記している。山崎、前掲書、一〇一頁参照。

(26) 洪哲の伝は『続高僧伝』巻第九釈慧哲伝（大正蔵五〇・四九四上）に附記される。

(27) 『続高僧伝』巻第一釈明舜伝（大正蔵五〇・五一〇下）

(28) たとえば『続高僧伝』巻第十「義解篇」六に載せる「隋彭城崇聖道場釈靖嵩伝」に「隋煬昔鎮揚越立四道場、教旨載馳、嵩終謝遣、及登紫極、又有勅徴召、固辞乃止、門人問其故、答曰、玉城有限、動止厳難、雖内道場、不如物外」（大正蔵五〇・五〇二上）とあり、また巻第十四「義解篇」十に載せる「唐蘇州武丘山釈智琰伝」にも、「煬帝居蕃、惟揚作鎮、大招英彦、遠集賢明、琰既道盛名高、教書爰及、慮使乎之負罪、嗟以己之累人、於是披衣出谷蒙敬厚礼、因以辞疾得返旧山」（大正蔵五〇・五三二上）とあり、その例は多い。

(29) 『続高僧伝』巻第二〇釈静琳伝に「襄陽洪哲徳高楚望、風力俊駭、聞琳声穆時彦、故来相架、乃致問云、懐道者多、専意何業、琳見其詞骨難競、聊以事徴告云、山谷高深意定何在、哲云、山高谷深由来自爾、琳曰、若如来言、余処取土、塡谷斉山、為定高下、哲悟此一言、致詞歎伏」（大正蔵五〇・五九〇中）とあるを参照。

(30) 同、巻第十五釈慧璿伝（大正蔵五〇・五三九上）

(31) 同、釈慧眺伝（大正蔵五〇・五三九中）

第三節　三論学派における涅槃研究の濫觴

一　般若三論と涅槃の講究者

(一)

前節で慧哲の系統における学風の傾向として、「三論」と『涅槃経』の兼学講経という顕著な特徴がみられることを指摘したが、それはまた法朗会下の三論学派における一般的な風潮でもあった。

『大般涅槃経』四十巻(北本)が曇無讖(三八五―四三三)によって伝訳されたのは、北涼の玄始十年(四二一)である。さらに劉宋の元嘉十三年(四三六)には慧厳(三六三―四四三)慧観(―四五三)謝霊雲(三八五―四三三)等によって、さきに東晋の義熙十四年(四一八)に法顕により訳出された『大般泥洹経』六巻との比較によって、この四十巻本の再編集が企図され、三十六巻本(南本)の成立を見た。以来この経は江南の建康(南京)を中心に盛んに研究され、幾多の講経・註釈者を輩出して一大学系を形成するに至った。いわゆる、中国十三宗の一つ「涅槃宗」の成立である。以後、梁代には武帝の勅によって『大般涅槃経集解』七十一巻が撰せられ、涅槃学者の諸学説が集大成されるなど、梁朝を頂点とする前後約一五〇年にわたってこの経の研究は中国江南仏教の中心的課題となったのである。しかし、いわゆる「涅槃宗」と称される学系はその後梁末から陳初にかけて次第に衰滅し、ついに隋唐代における新仏教諸派の成立とともに消滅し去ったことは周知の通りである。これは新興教学の側からする涅槃研究が積極的にすすめられた結果、従来の涅槃学派はその学系の純粋さを保持することが不可能になり、新興諸派の中に融没し去ったためである。南地においてその役割を果したのは三論・天台の新興教学であり、なかんずく、その先鞭をつけたのが三論学派であった。このこ

とは単に一学派の興亡にのみとどまる問題ではなくして、中国仏教史における涅槃研究が新たな局面を迎えたことを意味している。と同時にまた、般若三論の側からすれば、江南における涅槃研究の伝統を吸収したことによって、中国の三論学派がインドの中観派にはみられない般若中観思想と涅槃仏性思想との融合という独自の展開を遂げることにもなっていくのである。のちに述べるように、これは三論を大成した吉蔵の思想においても最大の特質となっているのである。このような三論学派に代表される中国般若思想の変容については、六朝末の江南社会における歴史的・地理的諸条件のほかに、さらに本質的には、インド的な空観思想というものをそのままの形では受け入れることのできなかった、中国人の思想的風土そのものをも問題としなければならないのであろうが、いまは、羅什の伝訳によって長安にもたらされた中観思想が、実に二百年に近い歳月を経た江南の地において三論学派としてようやく開花結実して行く過程において、南地涅槃学の伝統の継承とその思想的融合という形をとって急速に展開した点を、興皇門下の学的傾向の中に探り、その先駆思想を興皇寺法朗において考察することとする。

(二)

いま、南地における三論復興の発生地となった摂山の学系に連なる人々のなかで、特に『涅槃経』の研鑚・講経に意を用いた人々を列挙してみると、およそ次のような人々が数えられる。(1)

僧名	生地	住寺	宗師	所学	所伝
法朗	沛郡	揚都興皇寺	僧詮	三論(2)	続伝 七
慧勇	呉郡	揚都大禅衆寺	僧詮	四論涅槃	続伝 七
慧哲	襄陽	襄州竜泉寺	法朗	三論涅槃	続伝 九
法安	枝江	荊州等界寺	法朗	中論涅槃	続伝 九

智鍇	予章	廬山大林寺	法朗	三論・涅槃 禅・法華	続伝	十七
真観	銭塘	杭州天竺寺	法朗	三論・涅槃 法華	続伝	三〇
吉蔵	金陵	長安延興寺	法朗	四論・大品 法華・涅槃	続伝	十一
慧覚	金陵	江都白塔寺	法朗	四論・涅槃 大品・華厳	続伝	十二
慧嵩	安陸	安州方等寺	明法師	大品(3) 中論	続伝	十三
慧璿	襄州	襄州光福寺	明法師 慧布・慧哲	三論 涅槃	続伝	十五
慧稜	西隆	襄州紫金寺	明法師 慧嵩	三論・大品 涅槃	続伝	十四
法敏	丹陽	越州静林寺	明法師 実法師	三論・涅槃 法華・華厳	続伝	十五
慧持	予章	越州弘道寺	実法師	三論・大品 涅槃・華厳	続伝	十四
法沖	成紀	兗州法集寺	慧嵩	涅槃・大品 三論・楞伽	続伝	二五

以上はすべて摂山三論学派の学系に属することが明白な人々である。すなわち、法朗と慧勇の二人は摂山の止観寺僧詮門下の四哲に数えられ、また、明法師は法朗の遺嘱を受けて門下を率いて茅山に入った人である。その門下に牛頭禅の祖法融（五九四―六五七）と三論学の巨匠慧嵩（五四七―六三三）をはじめ、多数の禅者、三論学者が輩出している。唐代の三論学者にはこの慧嵩の流れを汲むものが比較的多く見られる。高麗の実法師(4)については学系が不明であり、『続高僧伝』その他にも伝記未詳であるが、ここにあげた法敏（五七九―六四五）と慧持（五七五―六四二）の二人がこの人か

ら三論を受学し、法敏は明法師と実法師の両者から学んでいるところを見ると、明法師と近かった人であるとも考えられる。この他に、学系は不明であるが、明らかに三論乃至般若と涅槃を兼学、講経して著名であった人々として次の人達があげられる。

僧名	生地	住寺	宗師	所学	所伝
智聚		蘇州虎丘東山寺		涅槃・大品法華	続伝 一〇
曇瑎	江都	長安日厳寺		成実・涅槃大品	続伝 二六
恵祥		鄧州寧国寺		三論・四分涅槃	続伝 二〇
慧隆	句容	丹州彭城寺		成論・涅槃大品	続伝 十二
智琚	寿昌	常州建安寺	担法師雅公・誉公	四論・華厳大品・涅槃	続伝 十二

二　法朗涅槃学の源泉

このように見てくると、三論学派における涅槃研究の趨勢は圧倒的に興皇寺法朗と有縁の人々に多かったことが明らかである。この法朗の師が止観寺僧詮である。僧詮は南地に三論学を復興して摂山三論学派の始祖となった僧朗の法を嗣いで、摂山を綱領した人である。摂山三論が事実上の学派として形成されるのはこの僧詮に始まることはすでに述べたが、その学風は純粋な般若三論学に終始し、また止観師・山中師と称されるように、山中幽林に親しみ専ら坐禅三昧を修した人でもあった。したがって、講経においても主として「三論」と『大品般若』を講ずるのみで、余経を講ずることがなかったと知られている。当時、江南において流行していたと思われる『涅槃経』についても例外ではなかった

ようで、この間の事情を吉蔵は『大品経義疏』の中で、

止観師六年在山中不講余経、唯講大品、臨無常年、諸学士請講涅槃、師云、諸人解般若、那復欲講涅槃耶、但読三論与般若自足、不須復講余経、諸学士既苦請、師遂為商略涅槃大意、釈本有今無偈而已
（続蔵一・一・三八・一・九左上）

と伝えている。現存する吉蔵唯一の涅槃註釈書たる『涅槃経遊意』にも、同様趣旨を、

就摂山大師唯講三論及摩訶般若、不開涅槃法華、諸学士請講涅槃経、大師云、諸人今解般若、那復令儂講、復重請、乃為道本有今無偈而遂不講文、至興皇以来始大弘斯典
（大正蔵三八・二三〇上―中）

といっている。僧詮に対し法朗等の門下が『涅槃経』の講義を懇請したが許されなかったという事実は、かなり有名であったらしく、吉蔵はよくこのことに言及している。今日散逸して伝わることはないが、吉蔵の比較的初期の著作である『涅槃経疏』(5)の同一趣旨の文が澄禅の『三論玄義検幽集』巻第七に収録されていて、そこには、

涅槃疏第十二曰、迦葉白如来言於娑羅双樹下、第二明無所得、山中諸法師、請止観師講涅槃、師直取第十五巻、唱此中文、商略無所得意、明是涅槃正意也
（大正蔵七〇・四八六上）

とある。このように、僧朗―僧詮―法朗―吉蔵と次第する、いわゆる南地の「三論宗」の学系において、少なくとも第二祖の僧詮に至るまでは、涅槃経講経の事実はなかったことは明らかである。したがって、興皇に至ってはじめてこの『涅槃経』を大いに弘めるようになったという吉蔵の言は、首尾一貫しており、信頼するに足るものといえる。前掲した三論学者の涅槃研究乃至講経の一覧表に、法朗の門下あるいはその学系に連なる人々が圧倒的に多いことを見ても、

このことは明らかである。

ところで、僧詮には涅槃経講経の事実がなかったとすると、法朗における涅槃学はその源をどこに求むべきであろうか。道宣は、『続高僧伝』の法朗伝で、法朗をはじめとする門下の四哲が、「深く法を楽しむものは多説を為さず」という僧詮の誡めを守って、「敢えて言を厝くことがなかった」が、その示寂後「四公放言す」といい、「各々その威容を擅にした」と伝えている。(6) 法朗は陳の永定二年（五五八）に勅により興皇寺に住しているから、僧詮亡きあと摂山を出て、京師にあって当時の江南涅槃学を学んだとも考えられるが、興皇寺に住したとき法朗はすでに五十一歳であった。当然、新たに誰かを師としてこれを学んだとは考えられない。

この問題についても吉蔵は、『涅槃経疏』巻第十の中で次のようにいっている。(7)

山中師既不講此経、興皇何得講之、明、興皇師房中処処口諮、決涅槃大意略尽、而余法師不知此諮問、故興皇云我無同学也

つまり、法朗は僧詮に個人的に質問することによって、よく『涅槃経』の大意を得ることができたと吉蔵は伝えているのである。さらに続けて、

又梁武為此経難解、遣使外国覓涅槃論、請得真諦三蔵還、仍値乱不得翻訳、晩興皇師請三蔵法師翻得本有今無四偈論、謂為精要、以示山中師、了不肯、何故爾、此豈能得出於正意耶

とも述べている。はたしてこのような歴史的事実について吉蔵の言がどこまで信憑性があるか、はなはだ疑問であるが、『歴代三宝紀』(8) によれば、真諦が『涅槃経本有今無偈論』を翻訳したのは梁武帝の太清四年（五五〇）である。さらに『彦琮録』では、

大涅槃経本有今無偈論一巻、陳世真諦於広州訳　（大正蔵五五・一五三中）

とあって、広州において翻訳したことになっている。真諦は梁の大同十二年（五四六）八月十五日南海に達し、太清二年（五四八）建業の宝雲殿で武帝に接見しているが、翌年武帝崩じ、梁末の戦乱のためふたたび広州に帰っているので、前記『本有今無偈論』の翻訳はこの間の事である。法朗が真諦に会ってこれを翻得したといえば、この後の出来事であろう。梁の太清四年（五五〇）は法朗四十三歳の時であり、吉蔵もこれを「晩に」と称している。現存の世親造『涅槃論』一巻(9)については中国撰述の疑いが持たれているが、(10)この吉蔵の言によれば、真諦がこの原本を持参したことになっている。ただし、真諦はこれを翻訳しなかったことは、吉蔵も明言しているので、現存の『涅槃論』は、この間の歴史的事実に基づいて偽撰されたものとみるべきであろうか。(11)吉蔵にとって真諦は名付親であり、特別な因縁からして、真諦に関する記述には、事の真偽は別として、血が通っているのも事実である。『涅槃論』の真偽問題とは別に、法朗が真諦に相見して諮受したというのもあり得ないことではない。いずれにせよ、法朗が僧詮に『涅槃経』について諮問したということと、僧詮が『涅槃経』に対して相当の見識を有していたということは、この『涅槃経疏』逸文の文面からも察することができよう。『涅槃経疏』巻十のこの直前の文章には、僧詮が諸学士の涅槃講経の請に応じなかった理由として、僧詮が五年の余命すらないことを自覚し、講義の完了しないことを恐れたがためであって、諸師もこれを如何ともすることができなかった、と述べている。(12)これは前述した『大品経義疏』に「無常の年に臨んで諸学士涅槃を講ぜんことを請う」という文とも一致している。僧詮が『涅槃経』に無知であったとは吉蔵は一言もいっていない。僧詮は梁の武帝の信任も厚い江南の代表的仏教学者であったが、勅命により、南渡した摂山の僧朗に三論の大義を諮受して以来、同山にとどまって僧朗に師事した人であり、梁代の江南涅槃学に対しても造詣の深かったことは容易に察することができよう。法朗の涅槃学の源泉はやはり吉蔵のいうように僧詮をおいて考えられないのである。ただし、僧詮はこれを公けに講経することはなかった。かくして、三論学派における涅槃講経の淵源は、五五八年興皇寺に止住した法朗に**あったことは明らかである。**

三　法朗『涅槃経疏』について

しかし、前述註(2)のように、法朗と『涅槃経』との関係について、『続高僧伝』の法朗伝には何の記載もない。われわれはただ、吉蔵の文献にいう涅槃を弘めたのは法朗に始まるという証言に全面的に依拠し、また、後代における三論学者の中から、涅槃講経の実績を有する人々の師承を尋ねることによって、帰納的にこのことを結論づけたに過ぎないのである。布施浩岳博士も、法朗が「涅槃経を開講したといっても、単に開講した迄で、中観論の解釈に涅槃宗学を収用する迄には到っていないと思われる」[13]と述べて、この点に疑問を呈しておられる。島地大等博士は、『国訳大般涅槃経』の「開題及科文」の中で「一経の大綱を知るの法はその分文科節を明らかにするに若くはなし」といって、涅槃研究諸家の科文を列記し[14]、法朗については「興皇八門」と称して、その科文は河西道朗の「五門分科」を承用したものであると述べている。これを対照してみると次の如くである。

ところで、この島地博士の興皇八門説の典拠は、章安灌頂（五六一―六三二）がその著『大般涅槃経疏』の初めに紹介したものである。[15] 島地博士は、南北朝における涅槃研究を宝亮・浄影・章安・吉蔵の四疏によって代表せしめているが、[16] なかでも、後世最も流布したのがこの章安疏である。これは天台教学流伝の余勢として、長く保持伝承されたことが主な理由であろうが、前記四者の中では時代的には章安が最もおそく、おそらくこの疏が、南北朝における江南涅槃学の掉尾を飾るものとして諸註疏を総合する役割を果しているためであろう。したがって、章安疏には梁の三大法師、僧旻（四六七―五二七）法雲（四六七―五二九）智蔵（四五八―五二二）等をはじめ、涅槃研究諸家の説が多数引用されているが、その引用回数の最も多いのが興皇寺法朗であり、ついで河西道朗の説である。両者合せて実に百回近くにも及んでいることは、明らかに法朗に涅槃経註疏の事実があり、章安がその文献的価値を認めていたことを意味するものである。法朗の『涅槃経疏』述作のことについては、吉蔵は特にその事実に言及していないし、また吉蔵の著作中に特に法朗の『涅槃経疏』からの引用だとする断りもみられない。吉蔵はつねに自疏に法朗の説を引くときは、「大師明かさく」とか「大師云く」あるいは「師云（明）」という場合が多く、また、「興皇云（明）」「法朗云（明）」という例も多い。しかし、具体的な著作名をあげることはまずない。したがって、仮に「師（法朗）云」とあっても、それが吉蔵が師法朗に随身して聴受した教えを祖述しているのか、特定の著作からの引用なのか、必ずしも定かではない。これは『涅槃経』の註疏についても例外ではない。吉蔵の『涅槃経遊意』にも、たとえば、

> 大師明、無常復有四種、一病薬、二開覆、三半満、四二辺、此四句無常云何不別、解云、病薬無常者、以無常治常、常病既去、無常之薬亦除　（大正蔵三八・二三二上）

と法朗の説を述べている。これが法朗の『涅槃経疏』に依ったものであることは、これだけでは不明であるが、この中の「病薬無常」が、次に述べるように、章安疏でも興皇説として引用されているところから、これが法朗『涅槃経疏』からの取意要略した引用であることは明らかである。吉蔵が法朗疏を引く場合、これは両者の関係から当然予想されることであるが、全く自家薬籠中のものとしてこれを引き、自説の権威づけに、あるいはこれを敷衍して自派の主張を述

べる論拠としている。そこには忠実な祖述者としての吉蔵がみられ、違和感はない。むしろ他学派の章安疏を通してみたときに法朗疏の性格、特質が鮮明なものとして映るのは否めない事実である。そしてこの章安の法朗説引用の態度を精査してみると、一つの大きな特徴は、賛否いずれにもせよ、法朗説をはっきりそれ以前の諸家の説と区別し、同時代の権威としてこれを引いていることである。たとえば、

(1) 疏巻第三純陀品上に、

興皇解云、常無常者薬病相治、若識無常是治常方便、病去薬尽、若不識者執薬為病、病即断見故云王今病重、常治無常亦是方便、病去薬尽、若不識者即成常見、識両方便能断断常、則非断常故、智者見法生即滅断見、見法滅即滅常見、若不識者還是二見（大正蔵三八・五六下）

とあるを評して、

今明さく、此の釈は旧と同じからず、若し意を得ば間然する所なし。

と述べている。

(2) 疏巻第七長寿品には梁武帝・宝亮・荘厳・光宅・開善・令正等の各説を叙べた最後に、

興皇云、此問不応近自純陀、乃通論釈迦一化教門、始自王宮終乎双樹、何者文云、生死大海中云何作般師、即是問始即初成道時事、後問云何捨生死如蛇脱故皮、此即問終是最後涅槃時事、中間施化法門非一、欲顕発如来方便密教、応来応去種種示現（大正蔵三八・七六下）

と法朗説を紹介し、これを

　此の意宏壮にして広大大明覚道を包羅し、古今を嚢括せり。

と最大級の賛辞をもって評している。

(3)　疏巻第十二菩薩品には良医の八術をもって衆生の病苦を治する譬を釈しているが、そこでは、たとえば、

(前略)女人産者、
旧云、女人譬生善、閣楼比言児衣、児譬常解、衣譬煩悩、煩悩難除、譬衣不出
興皇云、女譬菩薩、産譬正観、衣譬常無常両教、夫児衣譬児、児若出者衣亦須去、若不出者反為大患、常無常教本生中観、観解若成此教須去、教若不去反復成病(中略)
推乾去湿者、
旧云、慢為乾、愛為湿
興皇云、二乗如乾、凡夫如湿
除不浄者、
旧云、陰無明
興皇云、除断常諸倒、容受中道、故言長養其身
(大正蔵三八・一一四下)

のように、従来の説と法朗の説を対比させて論じ、最後に自説を開陳している。このことは、章安が法朗の涅槃解釈が従前の六朝諸家の説とはっきり相違する、斬新な見解を示したものであることを認めていた証拠である。章安疏には吉蔵の名は一度も出てこない。これは吉蔵の『遊意』が小部の論であったためか、また彼の二十巻の『涅槃経疏』を見ていなかったことによるのか(吉蔵自身『遊意』の執筆に際して昔註録の疏が零失したと述べている[17])、または同時代人

であるため、ことさら有人説としてその名を伏せたのか、定かではないが、とにかくあからさまに吉蔵説として言及することは皆無である。これに対し、法朗の場合は必ず「興皇云く」として明記しているのが特徴的であり、反論する場合にしても、同じ新興教学である三論学派を代表する説として、法朗説を高く評価していたことは明らかであろう。
さらに章安が、河西道朗の説と法朗の説を並べて両者の共通点を指摘していることは、先の科文においても見た通りである。吉蔵は『大乗玄論』巻第三の「仏性義」において、

但、河西道朗法師、与曇無讖法師、共翻涅槃経、親承三蔵、作涅槃義疏、釈仏性義、正以中道為仏性、爾後諸師、皆依朗法師義疏、得講涅槃、乃至釈仏性義　（大正蔵四五・三五下）

といっているが、道朗こそ中国における『涅槃経』の最初の註釈者であった。しかも、その分科説において、「師子吼品」以下を「不可思議中道仏性門」と称していることをみても分るように、〈仏性即中道〉の義を最初に説いた人である。章安の疏に、河西道朗の言として、

万法雖空而智体不空、遣破惑情故曰空空、是有亦空、是無亦空　（大正蔵三八・一四二中）

といったと伝えられている。これなどは般若思想をもって涅槃仏性を解したというよりは、むしろここでは涅槃仏性思想をもって般若の空が生かされているといえる。これが吉蔵になると、インド仏教にない〈不空〉という概念の中国的変容を見るに至るのであるが、吉蔵の般若思想の最大の特質である〈空〉と〈不空〉の融即という一面は、その源流がすでに河西道朗の涅槃解釈上に明瞭に表われており、興皇はこれを自己の涅槃解釈において再認しているのである。また、いま河西のいう〈智体〉とは仏智の体で、それは仏性涅槃の意であるが、これが興皇になるとさらに「仏智とは黙照なり」[18]と極めて実践的な表現をもって示されてもいる。〈黙照〉ということばが、後代の禅者において殊に重要な意味をもって用いられたことは周知の如くである。吉蔵が、自家の学説を「関河旧説」と称して、河西説をも三論の伝統

説の中に組入れていることは、必ずしも他学派に対する荘厳のためばかりではなくて、その思想の源流を河西道朗に発見していたためであろう。これはとりも直さず、法朗のとった立場を継承することでもあったのである。このように法朗は、『涅槃経』の解釈に摂山三論学や道朗の仏性即中道義を依用することによって、独自な涅槃観を確立したといえるが、同時に、その般若三論思想も大きく変容せざるを得なかったであろう。このことは、法朗の学問を継承した吉蔵において、より明確な形をとって現われてくるのであるが、この点についてはのちに明らかにされるであろう。

註

(1) 以下の表は道宣『続高僧伝』および布施浩岳『涅槃宗の研究』(昭和十七年、東京叢文閣)後篇第三章第二節「陳代の涅槃宗」一、二五三—二六六頁、第五章第一節「学系に現れたる涅槃宗の頽勢」一、二、四二七—四六〇頁参照。

(2) 『続高僧伝』の法朗伝には法朗と『涅槃経』の関係については何らの記載もない。しかし、後述のように三論学派の涅槃研究は法朗に始まり、『涅槃経疏』の著述まであったことが伝えられているので、ここに収録した。これは吉蔵についても同様で、『続高僧伝』には涅槃講経の事実は全く伝えられていない。

(3) 『続高僧伝』の慧暠伝にも「初跨染玄綱、希崇大品」(大正蔵五〇・五二二中)とか「避地西山之陰、屛退尋閑、陶練中観、経逾五載」(大正蔵五〇・五二二下)とあるのみで、涅槃講究の事実を伝えていない。しかし弟子の慧稜伝(大正蔵五〇・五三六下—五三七中)に慧暠の晩年に慧稜が涅槃を代講して暠の遺嘱を受けたとあり、慧暠にも『涅槃経』講経の事実があったと考えられる。なお布施、前掲書、四五〇頁をあわせて参照のこと。

(4) 実法師については『続高僧伝』巻第十四「唐越州弘道寺釈慧持伝」に「又聴高麗実法師三論」(大正蔵五〇・五三七下)とあり、同第十五「唐越州静林寺釈法敏伝」に「年二十三又聴高麗実公講大乗経論、躬為南坐結軫三周、及実亡後、高麗印師上蜀講論」(大正蔵五〇・五三八下)とある。また弟子の印師については同、「唐綿州隆寂寺釈霊睿伝」に「高麗印公入蜀講三論、又為印之弟子、常業大乗」(大正蔵五〇・五三九下)とあり、実法師、印法師ともに高麗出身で、三論を命家としたことが知られる。

(5) 吉蔵『涅槃経疏』二十巻(現蔵経欠本)、『東域伝燈目録』(大正蔵五五・一一五四上)『三論宗章疏』(大正蔵五五・一一三七中)に録す。拙稿「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究」(『南都仏教』二十七号・二十九号)参照。

(6) 『続高僧伝』巻第七釈法朗伝「深楽法者不為多説、良由薬病有、以不可徒行、朗等奉旨無敢言厝、及詮化往、四公放言、

各擅威容倶稟神略」（大正蔵五〇・四七七下）

(7) 以下の『涅槃経疏』の逸文は安澄『中観論疏記』巻第三末（大正蔵六五・九八上—中）の引用である。

(8) 費長房『歴代三宝紀』巻第十一（大正蔵四九・九九上）

(9) 『大般涅槃経論』（大正蔵二六・二七七上 No. 一五二七）

(10) 境野黄洋『支那仏教史講話』巻上、二七一頁以降参照。

(11) 隋代の経録中、『法経録』ならびに『歴代三宝紀』は「大涅槃経論一巻、陳世真諦於広州訳」と録しているが、『彦琮録』には「大涅槃経論一巻、達磨菩提訳」「大涅槃経本有今無偈論一巻、陳世真諦於広州訳」と並記されており、前二者のいう真諦訳『涅槃論』は『本有今無偈論』のことであろう。

(12) 「然山中法師不講涅槃経、諸学士請講、師云、儂若知得五年活者、儂講此経、今知不得五年活、故不講此経、恐不得究意、諸師不能奈何、但熟読大品及三論也」（『中観論疏記』巻第三末、大正蔵六五・九八上）

(13) 布施、前掲書、二六四頁。

(14) 島地大等「国訳大般涅槃経開題及科文」（『国訳大蔵経』第九巻、附録四六頁及六三—六四頁）参照。

(15) 灌頂『大般涅槃経疏』巻第一（大正蔵三八・四三上—中）

(16) 島地、前掲書、二〇頁参照。

(17) 吉蔵『涅槃経遊意』「余昔経注録之疏零失、今之憶者十不存一」（大正蔵三八・二三〇上）

(18) 灌頂『大般涅槃経疏』巻第十一（大正蔵三八・一〇三下）

第四節　三論系習禅者の系譜

一　羅雲・法安における定慧双修

興皇門下で、明らかに「習禅篇」に記載されているのは、前述の智鍇一人である。しかし、「義解篇」に載せられるものの中で、「三論」の研究者であるとともに「定慧双修」を意識的に目指した人として、隋荊州竜泉寺羅雲[1]と、同じく荊州等界寺の法安[2]の二人をあげることができる。

羅雲（五四二―六一六）は、姓は邢氏、南郡（湖北省）松滋の人。はじめ上明東寺に出家し、のちに揚都で法朗に従って四論を学んだ。郷里荊州に帰ってからは、三論の奥義が未だ荊南に伝わっていないことを遺憾とし、これが弘演を誓っている。ときに栖禅寺に陟禅師なるものがおり、「定慧兼修、注心開剖」と伝えられた。おそらくこの陟禅師の影響なのであろうが、羅雲は、囂塵を隔つ地に在った竜泉寺に住すること五十余年、堂棟を修緝し、「常に坐して臥せず」と伝えられている。門徒五百人を領し、煬帝がその名を聞いて勅使を遣わしているが、羅雲は迹を避け、土坏を鑿ち、病を口実にこれを辞退しているのは、前記日厳寺に住した三論の講論者たちとは明らかに傾向を異にしていたといえる。羅雲が出家した上明東寺は昔、釈道安（三一四―三八五）が建立した堂七間に、のち曇翼が五間を増築し、十二の堂宇が甍を連ね棟を接していたが、羅雲は、この堂中で「四経」「三論」を講ずること各々数十遍といわれる。隋の大業十二年（六一六）端坐して寺房に遷化した。

湯用彤教授は、荊州は宋代より禅法の流行した地であり、天台智者大師が揚州から荊州へと移ったことに関説して、荊州・揚州というのはともに当時三論の勢力が最も盛んだった地であると称しているが[3]、羅雲は次に述べる法安とともに、荊州における当時の代表的三論学者であるとともに、荊州仏教の伝統である禅的傾向も兼ね備えていた人といえる。

法安は、姓は田氏、枝江（湖北省）の人で十八歳のとき金陵に遊学し、はじめ『成実』を学び、のち『中観（論）』を興皇の座下で十年学んだ。興皇門下三千の学侶の中、法安は一人「三絶」の名をもって標された。三絶とは、一に身長が八尺あって風儀が抜きん出ていたこと、二に義を解し、深く窮めたこと、三に精進して己れを潔くしたことである。「三論」「四経」を皆講じ、『広初章』『鹿角章』等を著わし江漢に流伝したというが、今日伝わることはない。法安において特徴的なことは、年不惑を過ぎてから「情を廻らすこと定に在り、更に談説せず」と伝えられたことで、成禅師の所に行き、「共に定道を論じ、心性を琢磨して、動じて晨夕を経るも、僧食を啖わず、濁漿を飲まず」と伝えられている。成禅師というのは、『続高僧伝』巻第十六「習禅篇」初、「後梁荊州枝江禅慧寺釈慧成伝」[4]所載の慧成のことであろう。枝江は法雲の本貫であり、荊州禅法を代表するものとして、慧成禅師と天台智者大師との交流も伝えられている。法雲と慧成が共に定道を談じたというのは、法雲においても、荊州における般若三論と禅との交流がきわめて緊密であったことの一例を示すものである。

羅雲には入室の弟子十人があったといい、「羅雲伝」には慧成・道勝、それに椿・詵・澄・憩等の諸師が道を伝えて化を開いたと附記されているが、これらの諸師については何も知られていない。その点、後世に対する影響からいえば、次に述べる大明法師の系統から多くの三論学者と習禅者を交々輩出し、法燈の長く続いたことで特筆さるべきである。

二　大明法師の系統

明法師については、独立の伝記は僧伝に伝えられていない。したがって、その生涯に関して詳しいことは不明である。しかし、興皇寺法朗の遺属を受けた門下の上足であったことを、『続高僧伝』巻第十五「唐越州静林寺釈法敏伝」は次のように伝えている。

釈法敏、姓孫氏、丹陽人也、八歳出家、事英禅師為弟子、入茅山聴明法師三論、明即興皇之遺属也、初朗公将化、通召門人、言在後事、令自挙処、皆不中意、以所挙者並門学有声、言令自属、朗曰、如吾所挙乃明公乎、徒侶将千、

名明非一、皆曰、義旨所擬、未知何者明耶、朗曰、吾坐之東柱下明也、明居此席不移八載、口無談述、身無妄渉、衆目瞭明、既有此告、莫不迴惑、私議、法師他力扶矣、朗曰、吾挙明公必駭衆意、法教無私不容瑕隠、命就法座対衆叙之、明性謙退泣涕固譲、朗曰、明公来吾意決矣、為静衆口聊挙其致、命少年捧就伝座、告曰、大衆聴、今問論中十科深義、初未曽言、而明已解、可一一叙之、既叙之後、大衆慙伏、皆慚謝於軽蔑矣、即日辞朗、領門人入茅山終身不出、常弘此論、故興皇之宗或挙山門之致者是也
（大正蔵五〇・五三八中―下）

これを要約すると、

(1) 明法師は法朗の遷化にあたって千人に近い門弟のなかから選ばれてその遺属を受けた人である。
(2) 法朗がこれを指名したとき、人々は明と名づける者は一人ではなく、指名にあずかった明法師が何者であるか知らなかった。
(3) そこで法朗が改めて「吾が坐の東、柱下の明なり」と告げたとき、人々は当惑し師の真意をはかりかねた。
(4) なぜなら、明法師は八年間つねにその席に坐り、「口に談述なく、身に妄渉なく」大衆は「瞭の明」と称していた。
(5) 法朗も明法師を指名することが大衆をおどろかすであろうことは承知していたが、「法教に私なく、瑕隠を容れず」として、法座に就いて大衆に対して叙べることを命じた。
(6) 明法師は涕泣し、固くこれを辞退した。
(7) そこで法朗は大衆を納得させるために『中論』における十ヶ条の深義を問うた。これは一度も講じたことのないものであったが、明法師は命ぜられるままに一々これを叙べた。
(8) 大衆ははじめて得心して心服し、明法師を軽蔑したことを慚謝した。
(9) 明法師は即日法朗の下を辞し、門人を領して茅山に入り、終身、山を出ることなく『中論』を弘めた。
(10) それ故、興皇の宗、あるいは山門（摂山三論）の致を挙げる者はこの明法師である。

というものである。この明法師を大明と称するのは、同じく巻第十五義褒伝に、

初従蘇州永定寺小明法師、禀学華厳大品、其即有陳興皇朗公之後嗣也　(大正蔵五〇・五四七中)

とある蘇州永定寺の小明法師と区別するためである。前記法敏伝にも「徒侶将に千ならんとし、明と名づくるは一に非ず」とあり、特に茅山の明法師を大明と称したものである。ところで、道宣が大明法師の興皇遺属のことをこのように克明に叙し、「興皇の宗、或いは山門の致を挙げる者は是れなり」と嘆じているのは、大明法師の系統に三論の正系を見出していた中国仏教史家の貴重な証言である。したがって、吉蔵において集大成された三論の思想・教学とは別に、中国三論学派としては、大明法師の系統こそが歴史的な嫡流と称されるべきであった。

法敏のほかに、明法師の弟子と伝えられるものは、唐安州方等寺の慧嵩(5)、唐襄州紫金寺の慧稜(6)、唐襄州光福寺の慧璿(7)等がある。また、明法師は、『続高僧伝』ではしばしば炅法師のように誤写されている。たとえば巻第二十「潤州牛頭沙門釈法融伝」には、

遂入茅山、依炅法師、剃除周羅、服勤請道、炅誉動江海、徳誘幾神　(大正蔵五〇・六〇三下)

とあり、茅山の炅法師について出家したとある。さらに、この炅法師について、法融伝には別に、

初融、以門族五百、為延陵之望、家為娉婚、乃逃隠茅岫、炅師三論之匠、依志而業　(大正蔵五〇・六〇四中)

とあり、炅法師は三論の学匠であったと述べている。また巻第十一「唐京師大荘厳寺釈保恭伝」にも、

晋永嘉南遷、止于建業、父超道本州刺吏、十一投炅法師、将欲試其神采　(大正蔵五〇・五一二下)

とある。すでに述べたように、[8]保恭（五四二―六二一）は、のちに、摂山の慧布に懇請されて、摂山に禅堂を建立した人であり、保恭伝にも「従布聴採三論善会玄言」と伝えられている。したがって、保恭が年十一のとき、建業の近くにあって投じた炅法師とは、法融伝にいう三論の学匠、茅山の炅法師と同一人物で、これはとりも直さず茅山の明法師である。法融が明法師に受学したことは、別に唐慧祥の『弘賛法華伝』に、

負笈尋師、不遠千里、乃依第山豊楽寺大明法師、聴三論及華厳大品大集維摩法華等諸経　（大正蔵五一・一八下）

といって、第山の明法師から三論を学んだとあるが、宇井博士の指摘のように、[9]第山は茅山の誤写とすると、ここでは明らかに茅山明法師と称しているのである。なお、「牛頭山第一祖融大師新塔記」も炅法師にしたがって三論を学んだと明記しているが、[10]「新塔記」の記載は『続高僧伝』に拠ったものであろう。かくて、茅山炅法師と茅山明法師とは同一人物であると考えられるが、このような誤写がなされた理由として、湯教授は、同じ『弘賛法華伝』に、法融が嘗て学んだと記している鍾山定林寺の旻法師と混同されて、明が同音の旻と記録され、さらに旻は容易に炅と誤写されて、『続高僧伝』に炅法師のように記録されたのであろうと推定している。[11]いずれにせよ、法融が茅山大明法師によって三論を学んだことは明らかである。周知のように、法融はのちに「牛頭宗」と称される禅宗の一派の祖となった人である。

牛頭宗では、

法融（五九四―六五七）――智巌（五七七―六五四）――慧方（六二九―六九五）――法持（六三五―七〇二）――智威（六四六―七二二）┬慧忠（六八三―七六九）
└玄素（六六八―七五二）

の六代相承をいい、達摩禅の最初の分派であると主張するが、近年の学説では、第四世の法持（六三五―七〇二）が東山弘忍（六〇一―六七四）の法を承けたのが、両派の歴史的交渉のはじまりであって、それ以前においては達摩禅との間に何らの関係もみられないというのが定説となっている。[12] このような近代の禅宗史研究の成果は、牛頭宗が道信（五八〇―六五一）から分れた達摩系の禅の一分派であるという伝統説を否定するものであるが、このことは逆に、のちに牛頭宗として成立するこの派の人々の禅が、その成立の当初は、法融という茅山大明法師によって三論を諮受した人物を中心とする、純粋な三論系習禅者の一派であったことを推測せしめるものである。この派の「坐り」が般若思想にあることは、柳田聖山氏も指摘されているところである。[13] そしてこれがのちに、達摩系の禅との歴史的交渉を通じてめざましい発展を遂げたとき、南宗禅・北宗禅と相拮抗する第三の勢力として、中国禅宗の形成に大きな影響を及ぼすまでに至るのである。牛頭法融の伝については、すでに先学諸学者の研究[14]に詳しいので省略し、また同じく保恭についても、慧布（五一八―五八七）の後を継いで摂山を綱領した人としてすでに述べたので、ここでは省略するが、一方は牛頭山に拠って、牛頭禅の始祖となり、他方は、摂山に拠って禅風を鼓吹し、伝統を永く絶えしめなかったものとして、ともに、大明法師の系統から出た三論系習禅者の典型である。この両者は、大明法師の系統にみる禅的な一面を端的に代表するものとして、特筆さるべきであろう。さらに慧璿については、別に慧哲（五三九―五九七）にも受学し、その後を継いで三論・涅槃の兼学を以て特筆されるべき人であるということはすでに述べた。また、慧稜については、明法師の弟子であるとともに、同じ明法師に受学した慧暠の弟子でもあるので、慧暠の門下について述べるとき、併せてこれを論ずることとする。したがって、興皇会下の大明法師の系統については、残る二人、法敏と慧暠について、さらにその学的傾向をうかがうこととする。

㈠ **法敏**（五七九―六四五）姓は孫氏、丹陽（江蘇省江寧県）の人で八歳のとき英禅師の下で出家した。のち、茅山に入って明法師の三論を受学したことは、すでにみた通りである。さらに東安の荘法師に三論を学び、また二十三歳から三年間、高麗の実公にも受学した。実公亡きあと、同じ高麗の印法師が、蜀地で講論していたとき陳が滅亡し、法席も凋散したため、三年間還俗して隠棲したと伝えられる。したがって、印法師の講席にも侍したのであろう。のち、難を避

けて越に入り、余姚（浙江省余姚県）の梁安寺に住して『法華』と三論を講じた。貞観元年（六二七）丹陽に還り、二年間『華厳』と『涅槃』を講じていたが、越州の田都督の要請で一音寺に還り法輪を相続した。一音寺に集った義学の沙門は七十余州から八百余人、当境の僧千二百人、尼衆三百人と伝えられ、時の人は「法慶の嘉会」と称した。貞観十九年（六四五）会稽の士俗の請によって静林寺に住して『華厳経』を講じたが、夏の終りには一音寺に還り、八月二十三日に歿した。

法敏は、その受学の経歴から推しても純然たる三論学者であり、その講席の盛んであったことなども、後世に及ぼした影響の大であったことを思わしめ、大明法師の会下でも重要な位置を占める人であるが、特にその著名な門下に習禅者が多く、法敏自身も三論系習禅者の系譜に連なる一人であったといっても過言ではない。その例証として、

①『続高僧伝』の「習禅篇」に増補されている唐衡岳沙門釈善伏[15]（―六六〇）は、「越州敏法師の所に往き、経教に周流して頗る幽求に渉る」と伝えられているが、この敏法師とは前述の三論の法敏であることは明らかである。善伏は達摩下の四祖道信[16]（五八〇―六五一）に相見して入道の方便を示され、また潤州の巌禅師からは「無生観」を学んでいる。巌禅師とは、のちに牛頭宗の第二祖とされる智巌[17]（五七七―六五四）のことである。善伏がこれらの人々に受学したという記録は、達摩系習禅者と三論系習禅者との交流の一端を示すものである。

②同じく『続高僧伝』の「習禅篇」に増補されている江漢沙門釈恵明[18]も法敏に二十五年間師事し、千余の門人中「解玄第一」と称された。二十余年間、つねに青色の大布を着していたので、時の人は「青布明」と名づけたという。恵明は、のちに前述の智巌（五七七―六五四）の下で十年間禅法を学んでいるが、いわば、法敏の嫡流の弟子である。この恵明が禅宗史上において特筆さるべきは、達摩下の第五祖弘忍（六〇一―六七四）の十大弟子の一人である法如（六三八―六八九）をその門下から出したことである。すなわち法如は、『伝法宝紀』や『唐中岳沙門法如禅師行状』によれば、はじめ「青布明」[19]つまり恵明の下で出家し、のち恵明のすすめによって、弘忍の下に参じたことが学者によって明らかにされているからである。

③さらに『続高僧伝』「感通篇」に載せる「蘇州常楽寺釈法聡伝[20]」には、法聡（五八六―六五六）が会稽に往って一音寺の慧敏法師の講を聴き、「自ら心に於て蕩然として累無きを得たり」と伝えているが、この一音寺慧敏とは一音寺法

敏の誤写である。したがって、法聡もまた法敏の系譜に連なる一人である。法聡には『大乗入道安心法』の著書があり、『宗鏡録』巻第九十九に引用収録されているが、『宗鏡録』の著者は、これの引用に際して、本書が慧敏法師の説法を聴いて得悟した成果であると述べている。[21] そして、関口真大博士は、燉煌出土の『達摩大師四行論』(『四行論長巻子』雑録第一)中に、法聡の『大乗入道安心法』の語句がそのまま見出されることを指摘して、『達摩大師四行論』が法聡の作であるか、もしくは法聡以後の時代の作であると推定している。[22] さらに同博士は、証拠として引いた『四行論長巻子』の雑録第一と称される部分の第十三節が、『肇論』の「般若無知論」と関連のあることを指摘し、法聡の『大乗入道安心法』には僧肇の思想の顕著な影響があったと指摘している。[23] このように、法聡は法敏によって三論を受学した一人であり、『続高僧伝』では「感通篇」に収録されているが、やはり、三論系習禅者の一人であったと推定される。特にその三論思想を盛った著書、もしくは、その著書の引用が、ながく達摩大師の語録、あるいは慧可の語録として伝承されていた事実は、善伏(—六六〇)と四祖道信(五八〇—六五一)との交渉、恵明と法如(六三八—六八九)との関係とあわせて、当時、大明法師—法敏系統に出づる三論系習禅者と、達摩系の習禅者との間に、相互に交流のあったことを示すものとして注目されるのである。

(二) **慧暠**(五四七—六三三)『続高僧伝』巻第十三「唐安州方等寺釈慧暠伝」[24]によれば、慧暠は安陸(湖北省安陸県)の人で、幼にして出家したが、「初め玄綱に跨染して『大品』を希崇し、博聞略究するも、而も情阻て未だ申べず」と伝えられるところをみると、初めから空観の研究を志していたと思われる。のち茅山の明法師にしたがって受学、倦むことなく諮奉して通暁し、三十歳で法座に登った。のち遠く未聞を教化せんとして、隋の大業年中(六〇五—六一七)成都(四川省)に行き弘法活動を行なった。唐の武徳の初め(六一八)、講席の盛んなるを嫉むものがあり、「徒を結ぶこと日に盛んにして道俗屯擁す。是れ異術に非ずんば、何んぞ能く動かさん」と計奏するに及んで、勅によって処刑されて荆州に流された。のち事実無根と判明し、逆に誣言したものが罰せられたと伝記は伝えているが、『続高僧伝』「護法篇」に載せる「唐眉州聖種寺釈道会伝」[25]に、

有安州暠師、在蜀弘講、人有嫉者、表奏云反又述法、会覘候消息、遂被抱執、身雖在獄、言笑如常、為諸在獄、講

釈経論　（大正蔵五〇・六四二下）

と述べているのは、この間の事情を伝えたものである。道会（五八〇―六四九）は、冬に至って慧暠とともに処刑された十数人の僧が、衣服が襤褸で酷寒にたえざるを憂え、京師の無尽蔵なるものがつねに布施を事としていたのを思い出し、書を送って衣料を送らせ、これを防いだと伝えられる。道会は唐法琳（五七二―六四〇）とともに『弁正論』八巻を修した人で、ために「護法篇」に収録されているが、慧暠とともに荊州に流されているところをみると、弟子の一人であったと思われる。慧暠は勅許されてのち、荊州における講席においても、「随学の賓、又前に倍す」と伝えられる。のち故郷の湖北省に帰ってからは、むしろ諠競を弊として、西山に隠遁し、五年間、閑を尋ね「中観」を陶練したという。止観寺僧詮の故事を彷彿させる純粋な三論学者であったといえよう。のち、ふたたび安州方等寺に帰って講説を続け、貞観七年（六三三）八十七歳で示寂した。大明法師下における慧暠は法敏とならぶ大三論学者で、その門下からは前記道会のほかに、慧稜・霊睿・慧震・智勤・法沖等の逸材を輩出し、いずれも『続高僧伝』に収録されている。

① **慧稜**（五七六―六四〇）『続高僧伝』巻第十四「唐襄州紫金寺釈慧稜伝」[26]によれば、慧陵は申屠氏、西隆（四川省閬中県西）の人で幼年のとき襄陽（湖北省襄陽県）の閏法師の三論を来聴した。閏法師は『続高僧伝』巻第十に収録される隋襄陽沙門釈智閏[27]（五四〇―六一四）のことで、智閏は僧詮門下の四友で法朗と同門の長干寺智弁に学んだ三論学者である。慧稜は十六歳のとき茅山明法師に受学、房中に召されて三年間唯「不有の有」を陳べ、深くその主旨を理解したという。隋末に慧暠を逐って蜀に入った。慧暠は凡そ法輪あれば慧稜に皆覆述せしめたところ、吐言質樸にして談理微に入り、時の人々に「得意の稜」と称されたという。前述のように、慧暠が投獄されたとき慧稜もともに獄に下っている。のち許されて慧暠とともに安州に至った。慧暠が病気のとき『涅槃経』を代講するなど、その信任は厚かった。慧暠は、臨終のとき「稜公来れ、吾れ今、最後の続種を付嘱せん、吾が講じてより来た、唯汝一人のみ経の旨趣を得たり」といって慧稜の手を握り「夫れ講説は、応に剣を履むが如くなるべし。利養を貪らざれ、劬労を憚からざれ。燈伝を得んと欲せば多く山寺に於てせよ。読経法事並びに物の軌と為れ。一人の為にするが如く、衆多きも亦然り。此の如きを仏恩を報ずと名づくべきなり」と遺訓した。また「公と共に、同じく苦辛に渉り、年載少なからず。唯無相を以て本と為し、

然して言を後にす」と述べたという。慧稜は最後まで慧暠に随身し、よくその法を嗣いだ人である。のち襄州紫金寺に還り、講論五年、聴衆三百を数え、また、貞観八年（六三四）須弥に還り『涅槃』『大品』『維摩』等の諸経を講じた。**貞観十四年**（六四〇）六十五歳で示寂した。

② **霊睿**（五六四―六四六）『続高僧伝』巻第十五「唐綿州隆寂寺釈霊睿伝」[28]によれば、霊睿は姓は陳氏、もと潁州（河南省許昌県）にいたが蜀に流寓し、益昌（四川省昭化県）陳郷の人となった。祖先は老子を信仰し、母が道観に斎を設けて子供の授かることを祈り、奇瑞によって生れたのが霊睿である。八歳のとき両親に連れられて道士の所に至り、歩虚の詞を暗誦させられたが、面孔から血が出て誦することができなかった。たまたま智勝法師に会い、「家門道を奉ずれども、自らは仏を奉ぜんと欲す。師に随って出家せん」と願い、益州勝業寺に往って沙弥となり、一夏のうちに『大品』を暗誦したという。開皇の初め（五八一）高麗の印公が蜀に入って三論を講ずるや、印公の弟子となった。のち印公に随って京に入り、諸法を流聴し、大業の末（六一六）蜀に返り法聚寺に住した。慧暠に受学したのは、武徳二年（六一九）慧暠が蜀の大建昌寺に在って講開していたときで、以後三年間受講している。慧暠七十三歳のときであり、晩年の弟子である。「霊睿伝」で興味を引くのは、法聚寺に住したとき、寺に異学すなわち成実派の朋流があり、霊睿の奉ずる「空論」を嫌い、再度に亙って霊睿を殺害しようと試み、ために霊睿は益昌の隆寂寺に還ったという挿話を伝えていることである。[29] これは南朝における三論・成実両学派の覇権の交代を象徴するもので、蜀地方においても、三論の勢力が隆盛となるにつれて成実との確執・相剋が一段と繁くなったことを示すものである。のちには禅宗史等でしばしば見られることであるが、中国仏教史における比較的早い時期の宗派意識の具体的な現われを示す一例として重要である。また『続高僧伝』巻第二十「習禅篇」に載せる唐綿州大施寺釈世瑜（五八三―六四五）[30]が、霊睿の講下にあって三論を学んでいるが、世瑜は、四竜あり来りて心眼に入るを夢に見て、大いに三論の宗旨を悟ったという人で、霊睿の講義を聞くこと「宛も旧尋の如く」であったというから、世瑜もまた三論系の習禅者の一人であったのであろう。

③ **慧震**（五七五―六四〇）伝記は『続高僧伝』巻第二十九「興福篇」「唐梓州通泉寺釈慧震伝」[31]に記載される。**姓は**龐氏、梓州（四川省三台県）の通泉寺に住した。慧暠の三論を聴いて大いに玄旨を領すといわれ、常に三論を弘め、聴衆百余人であったと伝えられる。慧震が「興福篇」に録されるのは、蔵経を造り、僧に請うて常に転じ、大施門を開き、

また西山の頂に大仏を造像するなどの功業のためである。

④　**智勤**（五八六―六五九）『続高僧伝』巻第二十四「護法篇」下「唐鄧州興国寺釈智勤伝」[32]によれば、智勤は俗姓は朱氏、隋の仁寿年間（六〇一―六〇四）興国寺で得度した。少年のときから匡護をもって心と為し、隋末の荒乱に諸賊競い起こったが、智勤は一人で寺を守り、賊も敢えて凌（おか）さず、寺宝経像は一つも損うことがなかったという。のちに、蜀に入って慧暠の講義を聴き、ふたたび鄧州（河南省鄧県）に還って、『維摩』と「三論」を講ずること十余遍といわれる。顕慶四年（六五九）臨終には手に香鑪を執り、跏趺して坐し、弟子たちに「大品経を執りて読誦すべし」と告げ、「往生品」を誦るに至って合掌して坐したまま卒した。春秋七十四歳であった。

⑤　**法沖**（五八七―六六五?）伝記は『続高僧伝』巻第二十五「兗州法集寺釈法沖伝」[33]にあり、字は孝敦、姓は李氏で隴西（甘粛省隴西県）成紀の人である。はじめ官吏を志し、二十四のとき鷹揚郎将となったが、母の死に会い『涅槃経』を読んで発心、『涅槃経』を三十余遍聴いて、さらに安州の慧暠の下で『大品』と「三論」と『楞伽経』とを学ぶに至ったのである。法沖は、のち諸方を遊歴し、専ら大乗を学び禅業を修した人であるが、法沖において特筆さるべきは、『楞伽経』の奥典に沈淪すること久しく、諸方を歴訪してこの経の研讃に専心したことである。たまたま、禅宗二祖慧可の後裔が盛んにこの経を習していることを知って、師について学び、講経を任せられて、相続して三十余遍を講じたという。この法沖が受学した師は、直接慧可を指すのではないことは自明である。慧可は四十歳で達摩に会い、従うこと六年、師の寂後、孝静帝天平の初（五三四）鄴都で盛んに秘苑を開き、また北斉天保の初（五五〇）向居士・化公・廖公・和禅師等を教導し、摂山三論の慧布（五一八―五八七）とも鄴都で会している[34]。したがって法沖（五八七―六六五?）とは年代を異にし、『続高僧伝』が「又（慧）可師に遇い親しく伝授される者なり」というのは、法沖の受学した師が慧可の直接の門下であるという意味で、法沖はいわば慧可の孫弟子に当る訳である。達摩が求那跋陀羅（Guṇabhadra 三九四―四六八）訳のいわゆる『四巻楞伽』を慧可に授けて以来、この経が達摩系の習禅者たちによって伝承され、のちにこれを「楞伽師」と称したことは周知の如くである。しかも、法沖は、最初三論学者慧暠によって『楞伽経』の手ほどきを受けた人であり、法沖伝に歴代の『楞伽経』の註釈書[35]を列挙する中に「大明師疏十巻」という記述が見られ、これが茅山の大明法師の著になる『楞伽経疏』十巻であろうことは、つとに学者によって指摘されている[36]。このことは、

三論系習禅者にあっても、『楞伽経』の伝承ということは、共通の現象であったことを推測せしめるものであるが、法沖が自ら楞伽の奥義を学び、また、この『楞伽経』を中心とする達摩・慧可の系統の習禅者たちの活躍を克明に伝えたということは、この両者の間に法沖が親縁関係を見出していた証拠であり、彼は、いわば『楞伽経』の伝承という共通項に立脚して、三論系習禅者と達摩系習禅者との接点に位置した人であった。このことは、また、彼が楞伽伝承の思想的根拠をいかに把握していたか、という点にも明瞭にうかがえるところである。すなわち、「人代転た遠きを以て、後学を紕繆する」ことを恐れるが故に、楞伽の師資相承を叙したという彼が、「学ぶ所は歴然として拠有り」といって、その根拠を明示しているのである。それは何かといえば、「達摩禅師が之を南北に伝えるに於て、忘言忘念無得正観を宗と為す」といっていることである。三論の宗旨を「無得正観宗」と呼ぶほど、「忘言忘念無得正観」ということばは、般若空観の立場を端的に示すものである。また、慧可に親しく伝授された法沖の師が、「南天竺一乗宗」によってこの経を講じたとも称している。「南天竺一乗宗」が「無得正観」と無縁であり得ないとすれば、これは「般若空宗」を指すものであることは容易に類推されるところである。これが、そのまま中国三論学派そのものを指すというのではなかろうが、少なくとも法沖においては、両者は共通の思想的基盤に立つものであることが、強く意識されていたと思われる。法沖は、禅宗史において楞伽の伝統を確立した最初の人である。その法沖に、このような「楞伽と禅と三論の一体観」[37]が明瞭にうかがえるということは、初期の中国禅宗の形成において、三論系習禅者の果した役割を考える上できわめて重要である。

註

（1）『続高僧伝』巻第九釈羅雲伝（大正蔵五〇・四九三上）

（2）同、釈法安伝（大正蔵五〇・四九三下）

（3）湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、七九六頁参照。

（4）『続高僧伝』巻第十六釈慧成伝（大正蔵五〇・五五七上）

（5）同、巻第十三釈慧暠伝「(前略)承茅山明法師、興皇遺属、世称郢匠、通国瞻仰、因往従之、諮奉無倦」(大正蔵五〇・五二二下)

(6) 同、巻第十四釈慧稜伝「(前略) 十六乃往荆州茅山明法師下、依位伏聴、問経大意」(大正蔵五〇・五三六下)

(7) 同、巻第十五釈慧璿伝「(前略) 入茅山、聴明師三論、又入栖霞、聴懸(ママ)布法師、四論大品涅槃等」(大正蔵五〇・五三九上)

(8) 本論第四章第三節四「詮公四友とその学的傾向」慧布の条参照。

(9) 宇井伯寿『第二禅宗史研究』五一三頁参照。ただし、宇井博士は明法師と炅法師の関係については、炅法師の剃除を受け、さらに明法師の講説を聴いたのであろうとして、炅法師を明法師の弟子とみなしている。

(10) 劉禹錫撰「牛頭山第一祖融大師塔記」(『全唐文』巻第六〇六)

(11) 湯、前掲書、下冊、七六四頁参照。

(12) 宇井伯寿「牛頭法融とその伝統」(『禅宗史研究』九一―一二七頁)
関口真大「牛頭禅の歴史と達摩禅」(『禅宗思想史』二四五頁以降)
柳田聖山「牛頭宗の発生」(『初期禅宗史書の研究』一二六―一三五頁) 等。

(13) 柳田、前掲書、一八二頁。

(14) 前記註(12)の諸研究や、他に鈴木大拙『禅思想史研究』第二(昭和十七年、岩波書店)、関口真大『達唐大師の研究』(昭和三十二年、彰国社) 等があり、牛頭法融と三論宗の関係については、久野芳隆「牛頭法融に及せる三論宗の影響」(『仏教研究』第三巻)、宇井伯寿「牛頭法融と三論宗」(『第二禅宗史研究』五一一頁、昭和十六年、岩波書店) 等がある。

(15) 『続高僧伝』巻第二十 (二十六) 釈善伏伝 (大正蔵五〇・六〇二下)

(16) 同、巻第二十 (二十六) 釈道信伝 (大正蔵五〇・六〇六中)

(17) 同、巻第二十 (二十五) 釈智巌伝 (大正蔵五〇・六〇二上)

(18) 同、巻第二十 (二十六) 釈恵明伝 (大正蔵五〇・六〇六中)

(19) 関口真大『禅宗思想史』九四頁、柳田、前掲書、三五―三七頁参照。資料については後者の同書「資料一」四八七頁、「資料六」五六七頁参照。

(20) 『続高僧伝』巻第二十五釈法聡伝 (大正蔵五〇・六六四下)

(21) 『宗鏡録』巻第九十九「又釈法聡、因聴慧敏法師説法、得自於心蕩然無累、乃至見一切境、亦復如是、若不観心、尽物随転、是故大乗入道安心法云、(後略)」(大正蔵四八・九五〇下)

(22) 関口真大『達摩大師の研究』第二章第七「『達摩大師四行論』(燉煌出土) と『安心法門』」(三一七―三四四頁) 参照。

(23) 同、三四一頁参照。
(24) 『続高僧伝』巻第十三釈慧暠伝（大正蔵五〇・五二二中）
(25) 同、巻第二十四釈道会伝（大正蔵五〇・六四二中）
(26) 同、巻第十四釈慧稜伝（大正蔵五〇・五三六下）
(27) 同、巻第十釈智閏伝（大正蔵五〇・五〇二下）
(28) 同、巻第十五釈霊睿伝（大正蔵五〇・五三九下）
(29) 同、「寺有異学、成実朋流、嫌此空論、常破吾心、将興害意、睿在房中北壁而止、初夜還床栖遑不定、身毛自竪、移往南床坐、至三更忽聞北壁外有物、撞度達於臥処、就而看之、乃漆竹笴槊、長二丈許、向若在床、身即穿度、既害不果、又以銀挺、雇賊入房、睿坐案辺、覓終不獲、但有一領甲、在常坐処、睿知相害之為悪也、即移貫、還綿州益昌之隆寂寺」（大正蔵五〇・五三九下―五四〇上）
(30) 『続高僧伝』巻第二十釈世瑜伝（大正蔵五〇・五九五上）
(31) 同、巻第二十九釈慧震伝（大正蔵五〇・六九八上）
(32) 同、巻第二十四釈智勤伝（大正蔵五〇・六四三上）
(33) 同、巻第二十五釈法沖伝（大正蔵五〇・六六六上）
(34) 同、巻第十六釈僧可伝（大正蔵五〇・五五二上―中）、巻第七釈慧布伝（大正蔵五〇・四八〇下）参照。また本論第四章第三節四「詮公四友とその学的傾向」の慧布の条参照。
(35) 法沖伝に記録される『楞伽経』の註釈書とは善師抄四巻、豊禅師疏五巻、明禅師疏五巻、胡明師疏五巻（以上（恵）可師に承く）、大聡師疏五巻、道蔭師抄四巻、沖法師疏五巻、岸法師疏五巻、寵法師疏八巻、大明師疏十巻（以上恵可師に承けず）、遷禅師疏四巻、尚徳律師入楞伽疏十巻（以上摂論に依る者）の十一部である（大正蔵五〇・六六六中）。
(36) 鎌田茂雄「初唐における三論宗と道教」（『東洋文化研究所紀要』第四十六分冊、昭和四十三年三月、六八頁）参照。
(37) 柳田、前掲書、一二二頁。

第五節　結　語

以上、興皇相承の主要な系統について略述したが、これを総括して図示すると章末の略系統図の如くである。摂山に復興し、二祖僧詮とその門下において、学派としての形態をととのえるに至った南地の三論は、特に興皇寺法朗の一門において爆発的な隆盛をみたことは、この系統図からも一見して明らかである。

僧詮門下の学的傾向においてすでにそうであったように、法朗門下においても際立って特徴的なことは、純粋な三論研究者とともに多数の習禅者を輩出していることである。前者の系統を代表するものとして吉蔵、後者の系統を代表するものとして大明法師があげられる。そして、前者の系統については、その発展の跡を次の世代にまでしかたどることができないのに対して、後者の系統については、比較的後代に至るまでこれを跡づけることができる。その意味では、つとに道宣が「興皇之宗、或挙二山門之致一者是也」と評したように、大明法師の系統こそが興皇寺法朗の嫡流であり、歴史的に見ても、中国三論発展の主流を形成するものであったといえよう。先にも触れたが、禅宗史家の立場から、柳田聖山氏は、達摩系の主張の最古の資料集である燉煌本『二入四行論』長巻子の作者に言及して、本書がほとんど一貫して般若の立場を前提しているところから、これがおそらく「達摩が創めた新しい実践の仏教を三論宗の立場で継承した人々」の手によって成ったものであろうと推測し、このことは、元来達摩の仏教が三論系の人々によって受容され易い性質のものであったことを示している、と明言している(1)。大明法師という、傑出した三論学者であるとともに、勝れて実践的な指導者のもとに集った人々が、達摩の創唱した新しい仏教の中に無得正観という共通の基調を見出し、積極的な交流の下に一体感を深めていったとしても不思議ではない。むしろ、初期の達摩系仏教の伝統説の確立というものは、三論系の人々の積極的な参加が与って力があったと考えてもよいのではないか。前述の燉煌本『二入四行論』長巻子の作者（関口説によれば、それは大明法師の孫弟子にあたる法聡であった）といい、達摩系の禅者における楞伽師の系譜を創唱した法沖の立場といい、いずれもこのことを象徴している。それはともかく、歴史的発達過程から見た場

合、この大明法師の系統が興皇相承の三論の主流をなすと考えたとき、中国の三論学派は、その大勢は究極的には達摩系の新仏教の中に発展的解消を遂げていったことになる。興皇門下の習禅者の系譜としては、他に天台系の習禅者との交流も若干見受けられはするが、数の上からも圧倒的に優勢な大明法師会下の習禅者たちは、達摩系の仏教との交流をより身近に果していているのである。その意味で、中国三論宗は、同じ系統の中国天台宗の中に発展吸収されたとする従来の見解は是正さるべきである。後述するように、最近の柳田学説等によってみても、中国禅成立の原動力は、むしろ中国天台的なものとの対決を通して生じてきたものである。両者は、習禅の形式において共通したものを有しながら、その目指した方向は全く逆であった。そして三論の目指したものは、同じ竜樹系中観仏教を基盤とする天台的な方向ではなくて、むしろ達摩系の仏教に近いものであったからである。このことを歴史的に証明するのが大明法師の系統の三論系習禅者の動向であるし、思想的に見ても、のちに述べるように、吉蔵の思想の特質として顕著にうかがわれることとなるのである。

翻って、学的思想的に摂山三論学の伝統説を集大成したのが吉蔵である。興皇門下としては比較的末弟ではあったが、法朗三論学の真髄を最も忠実に継承したのも吉蔵である。いわば、大明法師の系統は興皇三論学の実践的側面を継承し、吉蔵の系統はその理論的側面を継承したといえる。(2) しかし、そのいずれか一方を正統とし、他方を異端とすることは、三論学派の歴史的な全体像を見失うことにもなる。摂山止観寺僧詮以来の、無得正観の般若主義の具体的なあらわれが、歴史的展開としての両者の系統となったに過ぎないのである。したがって、三論学派における現存唯一の資料である吉蔵著作にあらわれた思想そのものの中に、大明法師の系統の人たちが具体的な行動として実践したものが如実に示されてあるはずである。従来、吉蔵の教学は実践の体系を持たないと指摘されてきた。そして、吉蔵に代表される三論学派は理論学解に偏したものとして、隋唐新仏教の担い手となる資格を持たないままに消滅したと断じられて来た。このような見解は二重の誤りを犯している。一つは、吉蔵を三論学派の唯一の正系とみなし、大明法師の系統に見る三論の実践と歴史的な使命を見落しているからであり、第二は、吉蔵によってあらわされた思想がその母胎であり、原点であることに対する洞察を欠いているからである。理論的な実践の体系を持たないということと、思想そのものが実践的な契機を含んでいることとは自ら別問題である。一見煩瑣で晦渋な吉蔵教学の根柢には、極度の純粋性と単一性が見られる

が、それは、アビダルマ的な理論の統合を目指したものではなくて、たえず、般若空観の主体的実践を指向し、仏教の原思想への回帰を示すものに他ならないからである。この点については次篇において明らかにしたいと思う。

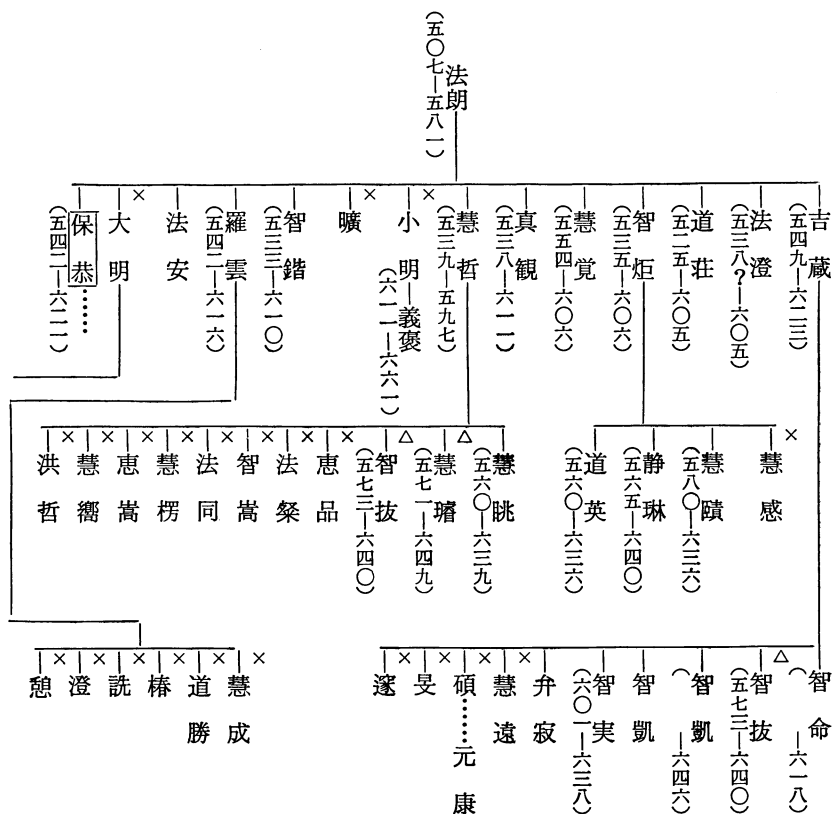
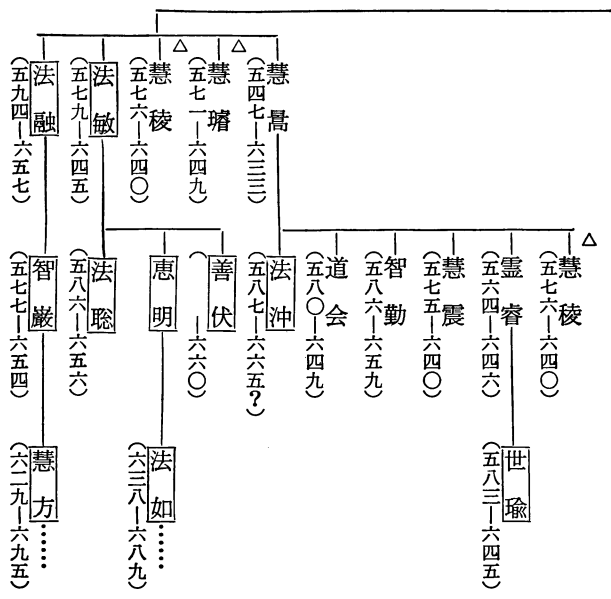
なお、興皇会下の三論学派に見られる今一つの顕著な傾向として、涅槃経研究の重視があった。これは、興皇門下の三論学者に共通した全般的な傾向であるが、特に系譜の上では、吉蔵や大明法師とならんで興皇相承の第三の勢力たる慧哲の系統において明瞭に現われていたものである。これについても、達摩系の禅者たち、ことに六祖慧能や神会の思想には、涅槃経に基づく仏性思想の影響が濃厚にうかがわれるが、それは南地涅槃学派の仏性思想そのままの継承ではなくて、むしろその常住思想に対するアンチとして定立されたものである。ということは、般若思想による否定的媒介を経た仏性思想であるということができるが、いわば、仏性思想の歴史的展開としては、涅槃学派から初期禅宗への質的転換を遂げる、思想的橋渡しの役割を果したものが三論学派の涅槃研究であったといえよう。逆に、般若思想の歴史的展開として見た場合、南地涅槃学派の仏性思想の摂取・融合を果すことによって、三論学派の般若思想は、中国仏教独自の妙有的な展開を定着せしめたのであり、永遠なるものの主体的顕現という、禅的な実践への同化をより促進させる主要動機を見出すこととともなったのである。興皇相承の三論学派による涅槃経研究には、このような歴史的意義が認められるが、この般若三論の思想と涅槃仏性の思想の融合という命題は、一貫して吉蔵教学の主題を形成するものである。この点においても、興皇相承の三論学は、吉蔵の教学、思想の中に集約的に投影されているといっても過言ではないのである。

註

（1）柳田聖山『初期禅宗史書の研究』四四四頁参照。

（2）鎌田茂雄「初唐における三論宗と道教」（『東洋文化研究所紀要』第四十六分冊）参照。

興皇相承略系統図

法朗
（五〇七―五八一）
吉蔵
（五四九―六二三）
法澄
（五三八?―六〇五）
道荘
（五二五―六〇五）
智炬
（五三五―六〇六）
慧覚
（五五四―六〇六）
真観
（五三八―六一一）
慧哲
（五三九―五九七）
小明―義褒
（六一一―六六一）
曠
智鍇
（五三三―六一〇）
羅雲
（五四二―六一六）
法安
大明
保恭……
（五四二―六二一）
慧感
慧賾
（五八〇―六三六）
静琳
（五六五―六四〇）
道英
（五六〇―六三六）
慧眺
（五六〇―六三九）
慧璿
（五七一―六四九）
智抜
（五七三―六四〇）
恵品
法粲
智嵩
法同
慧楞
恵嵩
慧嚮
洪哲
智命
―六一八）
智抜
（五七三―六四〇）
智凱
―六四六）
智凱
智実
（六〇一―六三八）
弁寂
慧遠
碩……元康
旻
邃
慧成
道勝
椿
誅
澄
憩

凡例

一、その伝記が「習禅篇」に収録されているもの、もしくは、習禅者としての傾向が顕著なものは□で示した。

二、他の伝記、もしくは三論関係の著述中に付載され、僧伝に独立の伝記を有しないものは×印を付した。

三、師承について重復しているものは△印を付した。(系統図の二ヶ所以上に記載されているもの。)

第二篇　吉蔵における三論教学の思想的研究

序章　嘉祥大師吉蔵伝

嘉祥大師吉蔵（五四九—六二三）の伝記に関しては、唐道宣（五九六—六六七）の『続高僧伝』巻第十一[1]の記事が最も古く、よくまとめられており、全体として信頼できるものといわれている。[2]吉蔵の歿年、唐武徳六年（六二三）は道宣二十八歳の時にあたり、その生涯が接近していることからも、このことは首肯される。道宣によれば、吉蔵はもと安息の人で俗姓を安といった。安息は、カスピ海南東に建国されたイラン系遊牧民の古代国家パルティア（Parthia）（BC二四八—AD二二六）のことで、吉蔵の時代にはサーサン朝ペルシャ（二二六—六五一）の支配下にあった。したがって、吉蔵はイラン民族の血を引き、著述にもしばしば「胡吉蔵」と署名されているように、純粋な中国人ではなく、本来は中央アジアの人であった。道宣も伝末にその人となりについて述べる最初に、「貌象は西梵にして、言は寔に東華なり」と評している。吉蔵の一家は、祖父の代に南海（広東省広州）に移住して来たもので、のち「交広の間に家し」とあるところから、交州（北ヴェトナム、ハノイ地方）と広州（広東省）の間に居住していたものと思われる。さらに、吉蔵が生れる頃には一家は金陵（南京）に遷っており、吉蔵は金陵で生れた。安澄（七六三—八一四）は、『中観論疏記』の中で、この『続高僧伝』と「嘉祥碑文」に基づいてその伝記を構成しているが、それによれば、吉蔵の父祖は安息国太子世高の苗裔であり、母は憑氏といい、揚州金陵の里女であったといっている。[3]『続高僧伝』にはかかる記載は見られないから、おそらく「嘉祥碑文」によったものであろう。吉蔵の幼時において特筆すべきことは、父に伴なわれて真諦三蔵（四九九—五六九）に見え、吉蔵という名も真諦によって名付けられたことである。吉蔵の著述には随処に「真諦三蔵云」、あるいは「三蔵云」[4]といって、その学説を引き、また、その翻訳経論を多用しているのが見受けられる。金倉博士によれば、真諦が金陵に入ったのは梁の大清二年（五四八）で、翌三年（五四九）にはそこを立去っているので、この両者相見の事実は吉蔵の生れて間もない時であり、真諦五十一歳の時であった。吉蔵の家は歴代仏教を信奉し、特に吉蔵の父は、のちに出家して道諒と名のったが、精勤苦節たぐいまれな人で、乞食と聴法を常に行じた篤行の僧であった。この父がいつも幼ない吉蔵を連れて興皇寺法朗の講義を聞いていたが、吉蔵は「聞くに随って領解し、悟り天真の如くであった」という。この縁によって吉蔵は、七歳のとき法朗について出家したといわれる。しかし、すでに見たように、[5]法朗が僧詮亡きあと勅を奉じて京師興皇寺に止住するようになったのは、陳の永定二年（五五八）十一月のことで、法朗五

十一歳のときである。このとき吉蔵は数え年十歳であるから、法朗入門のことは吉蔵十歳以後でなければならない。また吉蔵は、自ら『百論序疏』の中で「余年十四にして虚心に之を翫び、弱冠に登んとして寺に於て覆述す」[6]と回想しているので、十四歳のときにはすでに興皇寺法朗の坐下にあったと考えられる。そこで『続高僧伝』のいう七歳出家は、むしろ金倉博士の推定のように十一歳の誤写と考えるのが妥当であろう。十一はしばしば七のように誤記されることが多いからである。安澄は「梁代初年十三出家」[7]といっているが、これもあるいは「嘉祥碑文」によったものかと思われるが、根拠は不明である。

法朗入門以後の進境はめざましく、十九歳のときには大衆のためにしばしば講説を行なうまでに至り、英才の誉れも高く、門人の中でも光る存在であった。具足戒を受けてからは名声いよいよ高く、陳の桂陽王に請われて仏法を伝授し、これを信奉せしめている。安澄によれば、具足戒を受けたのは二十一歳のときである。[8]のち隋が天下を平定してからは東遊して秦望山に至り、嘉祥寺に止泊して教化を敷いた。嘉祥寺は浙江省紹興府会稽にあり、東晋孝武帝（三七二―三九六在位）のとき瑯琊王薈が竺道壱のために建立した名刹である。[9]道宣は、吉蔵の嘉祥寺の止住について「禹穴（会稽山上の洞穴の意）市を成じ、道を問うもの千余人であった」と伝えているから、講席のすこぶる盛んであったことがうかがわれるし、また「志伝燈に存し、法輪相継ぐ」と伝えているから、戦乱によって荒廃したこの名刹を復興し、法燈を継承しようとの志が、嘉祥寺止住の主要な動機であったと思われる。吉蔵を嘉祥大師と呼ぶのは、一にこの会稽嘉祥寺に住した因縁によるものである。

これより先、陳末隋初の動乱のために、京師の諸寺は大方が空寺となっていたが、吉蔵は衆徒を率いてこれらの寺に赴き、所蔵の文疏をことごとく収集して三間の堂内に置き、乱が平定したのちこれをえらびすぐったといわれている。道宣は、「目学の長、蔵に過ぐるなし。注引の宏広なるは咸な此れに由る」と評しているが、その博引傍証を以て中国仏教者中最大の博識をうたわれた吉蔵の素地は、この頃に形成されたものであろう。隋が陳を平定したのは開皇九年（五八九）であるから、吉蔵が会稽嘉祥寺に止住したのは、吉蔵四十一歳以後のことである。

のち吉蔵は、開皇の末歳、晋王広に召されて揚州慧日道場に入り、さらに日ならずして長安日厳寺に移り住することとなった。この間の『続高僧伝』の記述はきわめて簡潔で、詳しい年時の記録は見られない。そこで、吉蔵が、この江

南会稽嘉祥寺に止住したのは何時ごろまでかというと、隋の灌頂（五六一—六三二）編『国清百録』巻第四に、吉蔵が天台大師智顗（五三八—五九七）に与えた書簡が載っており、その頭書に、

呉州会稽県嘉祥寺吉蔵　稽首和南

とあり、末尾に、

謹請、開皇十七年八月二十一日　（大正蔵四六・八二二上—中）

とあることから、その当時まで嘉祥寺に居たと推定される。開皇十七年（五九七）は吉蔵四十九歳のときである。『続高僧伝』の伝える開皇末歳に召されて揚州慧日道場に入ったというのはこれ以降とすると、大体七、八年の間嘉祥寺にとどまっていたことになる。安澄も、

隋開皇年中、京遊鏡水、止嘉祥精舎、七八年間、恒事敷演、遠方聴衆、八百余人　（大正蔵六五・二下）

と伝えている。

次いで、吉蔵は、召されて開皇十七年の後半、つまり四十九歳以降揚州慧日道場に移り、僅か一、二年足らずでさらに長安日厳寺に住することになるのである。そこで、吉蔵が長安に入った正確な年時は何時かといえば、『中観論疏記』[10]と『三論玄義検幽集』[11]とではこれを開皇十九年（五九九）といい、『浄名玄論略述』[12]では開皇十八年（五九八）と称している。ところで吉蔵は、自著の『浄名玄論』冒頭に、

金陵沙門吉蔵、陪従大尉公晋王、至長安県芙蓉曲水日厳精舎　（大正蔵三八・八五三上）

と述べて、自ら大尉公晋王に従って長安に入ったと証言している。そこで中国正史に拠って晋王広長安入りの正確な年時を求めると、『隋書』巻第二帝紀第二の高祖伝に、[13]開皇十九年二月に揚州総管たる晋王広が京師長安に来朝したと記録されている。したがって、『続高僧伝』のいう開皇の末歳とは、『浄名玄論略述』の著者智光のいう開皇十八年ではなく、『中観論疏記』の著者安澄や、『三論玄義検幽集』の著者澄禅のいうように開皇十九年であることは明らかである。[14]とすると、揚州慧日道場にいたのは、最大限開皇十七年（五九七）四十九歳の九月から開皇十九年（五九九）五十一歳の二月末までであって、僅かにほぼ一年半余のことである。

吉蔵が首都長安に召されたのは、「道をして中原に振い、行をして帝壌に高からしめん」との晋王の願いによるものであったが、吉蔵の長安における活躍はよくその期待にこたえるものであった。すなわち、当時禅門の鉦鼓と称される曇献禅師[15]があり、吉蔵は、その要請によって講筵を敷いたが、風を聞いて集まるもの、万を数える盛況であった。吉蔵は、このとき集まった財施を散じて多くの福田を建て、さらに曇献に委付して悲敬に資したという。また仁寿年中（六〇一―六〇四）には、長い間未完であった曲池の像の修繕を完成せしめるなど、道宣は、「蔵の福力、能く物の心を動かし、凡そ営む所成就せざるはなし」と称している。

吉蔵の講筵について道宣は、「其の状を見れば則ち傲岸出群、其の言を聴けば則ち鍾鼓雷動」と評しているが、その一端を示すものに隋の斉王暕（煬帝の第二子）の主催した大業五年（六〇九）の法論がある。すなわち、論主となった吉蔵が京師の英彦六十余人を前に論陣を張るや、学士傅徳充も、「言を動かせば論と成るとは、これを今日に験す」と称嘆したといわれる。ときに、自ら三国の論師と号した僧粲（五二九―六一三）[16]があり、その雄弁は河傾くが如く、言を吐けば角を折るが如くであった。この僧粲が論主となるや、吉蔵は真先に徴問し、四十余番の問答を往還してこれを退け、さらに斉王の命により両日を延ばして討論を続行したが、誰も吉蔵に抗する者がなかったといわれている。僧粲は開皇十年（五九〇）大興善寺に住し、十七年（五九七）には二十五衆の第一摩訶衍匠に選ばれた程の人物であるから、この法論によって吉蔵が一躍名声を博したであろうことは想像に難くない。斉王も吉蔵に帰依し、払子と衣物を施与したと伝えられている。

これより先、大業の初年（六〇五）以来吉蔵は、『法華経』二千部を書写していたが、やがて隋代が終りを告げるや二十五尊像を造って安置し、自らは卑室にあって朝夕礼拝し、また別に普賢菩薩像を安置して坐禅し、実相の理を観じたという。のち、唐の義挙が長安に及ぶや高祖は親しく仏教の諸大徳に謁見を行なったが、その際吉蔵は、衆に推されて「惟うに四民塗炭す。時に乗じて溺を拯えば、道俗慶頼し、沢の穹旻を仰がん」と帝に答えた。高祖は欣然としてこれをねぎらい、共に相語って時の移るのを忘れたという。道宣はこれを誠に異例なことであると評している。

武徳の初年（六一八）十大徳の一人に選ばれて法務を綱維し、実際寺と定水寺の願いによって両寺に止住することになり、さらに斉王元吉の請によって延興寺にも住した。しかし、この頃から吉蔵の年気漸やく衰え、しばしば病苦に悩まされることが多くなった。勅により良薬も下賜されたが、吉蔵は自らの病の瘳えがたきことを知り、三宝の興隆を帝に遺表した辞を奉った。臨終の日には清旦に沐浴し、新しい浄衣を著け、侍者に焼香させて仏号を称えしめ、跏坐して斎時の将に及ばんとするとき奄然として化したという。また命終のその日に至って『死不怖論』を製し、落筆して卒した、と道宣はその著書について述べる際付け加えている。時に武徳六年（六二三）五月、春秋七十有五であった。

吉蔵の世寿について、安澄は三乃至四の異説があり不定であるといっている。すなわち、『中観論疏記』巻第一本に、

伝云武徳六年五月、春秋七十有五、奄然而化、碑云法師自少迄長、経歴三代、即陳至大唐、并七十一歳、只伝碑亦違、何者、伝既云真諦三蔵、名為吉蔵、即知生梁代、又云生年七十五歳、碑云七十一歳、述義云、大師年七十八、処於房宇、端坐而卒、猶如入定、形色不変、古旧如此、相伝久矣、有人解云、従梁代迄唐武徳六年、合九十歳、如此異説、出生之年、進退不同、故年数不定

（大正蔵六五・三上―中）

といっている。すなわち『続高僧伝』の七十五歳説、「嘉祥碑文」の七十一歳説、『述義』の著者の七十八歳説、「有人云」の九十歳説である。このうち『述義』のいう七十八歳説とは、『浄名玄論略述』巻第一本に、

大師年七十八、処於房宇、端坐而卒、猶如入定、形色不変(17)

というのと文章まで全同である。あるいは、安澄のいう『述義』（吉蔵『中観論疏』の註解で詳しくは『中観論疏述義』であろう）の著者は、『浄名玄論略述』の著者智光その人であったかも知れない。[18] それはともかくとして、金倉博士は、有人の九十歳説は真諦が梁代の末に渡来しているにもかかわらず、梁代の始めから合算している点で問題にならず、「嘉祥碑文」の七十一歳説は、「陳至大唐並七十一歳」の一文を唐初に吉蔵が七十一歳になったと解すべきであるから、これは『続高僧伝』の七十五歳説と殆んど合致すること、残る智光『浄名玄論略述』の記載は、間接の旧伝に依るものであり、『続高僧伝』の史料価値に一籌を輸するとしてこれを退けている。[19] けだし、妥当な見解であろう。

註

（1）『続高僧伝』巻第十一「唐京師延興寺釈吉蔵伝」十二（大正蔵五〇・五一三下―五一五上）

（2）金倉圓照『三論玄義』（岩波文庫、昭和十六年）解題参照。なお近代の学者による吉蔵の伝記に関する研究としては、他に横超慧日「慧遠と吉蔵」（『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』昭和三十九年三月、東京大蔵出版）が詳しく、また吉蔵著作の国訳等の解題においてその伝記に関説したものとして、泰本融「中観論疏解題」（『国訳一切経』「論疏部」六）や椎尾弁匡「百論疏解題」（『国訳一切経』「論疏部」八）等があり、比較的簡潔にまとめられている。その他隋唐仏教史の諸事情や、吉蔵に関する諸研究において吉蔵の伝記にふれている論文は多いが、例外なく道宣『続高僧伝』の記述に拠っている。

（3）『中観論疏記』巻第一本「俗姓安氏、是安息国太子世高苗裔、母憑氏、即揚州金陵里女也」（大正蔵六五・二中）

（4）たとえば『勝鬘宝窟』巻上（大正蔵三七・九上―九下）にそれぞれ「真諦三蔵云」「三蔵云」と両様の使い方をしている。

（5）『続高僧伝』巻第七釈法朗伝「永定二年十一月、奉勅入京住興皇寺、鎮講相続」（大正蔵五〇・四七七中）

（6）『百論序疏』「余年十四、虚心翫之、登乎弱冠於寺覆述」（大正蔵四二・二三二上）

（7）『中観論疏記』巻第一本（大正蔵六五・二中―下）

（8）同、「年二十一受具、坐夏学律、五篇七聚之宗亦一遍斯得乎」（大正蔵六五・二下）、これは智光（七〇八―）『浄名玄論略述』（日本大蔵経・方等部章疏・三七八上）と全同であり、これに拠ったものであろう。

（9）『梁高僧伝』巻第五釈道壱伝「頃之郡守瑯耶王薈、於邑西起嘉祥寺、以壱之風徳高遠請居僧首」（大正蔵五〇・三五七中）

（10）『中観論疏記』巻第一本「十九年従王入京、停日厳寺」（大正蔵六五・二下）

(11)『三論玄義検幽集』(大正蔵七〇・三八一上—中)、文章は右『中観論疏記』と全く同じである。

(12)『浄名玄論略述』巻第一本「大師生于梁末、長於陳代、及于陳滅、以隋開皇十八年至長安」(日本大蔵経・方等部章疏・三八〇下)

(13)『隋書』巻第二帝紀第二高祖伝「十九年春正月癸酉大赦天下、戊寅大射武徳殿宴賜百官、二月已亥晋王広来朝」

(14)『三論玄義』(岩波文庫本)解題では『浄名玄論略述』の説をとって、これを開皇十八年(五九八)吉蔵五十歳のときと断定している。同書、一九四頁、一九八頁参照。

(15)伝記は『続高僧伝』巻第二十蒲州栢梯寺釈曇献伝四(大正蔵五〇・五九八下—五九九上)に所収。ただし、吉蔵との関係については記載がない。

(16)伝記は『続高僧伝』巻第九隋京師大興善道場釈僧粲伝十四(大正蔵五〇・五〇〇上—五〇一上)に所収。吉蔵との関係については同処に、「以大業五年、於西京本第、盛引論士三十余人、令蔵登座咸承群難、時衆以為栄会也、皆参預焉、粲為論士、英華命章標問義筵、聴者謂蔵無以酬及、牒難接解、謂粲無以嗣、往還抗叙四十余翻、蔵猶開析不滞、王止之、更令次座接難、(後略)」(五〇〇下)とほぼ同様の趣旨が詳しく紹介されている。

(17)『浄名玄論略述』(日本大蔵経・方等部章疏・三七八下—三七九上)

(18)安澄(七六三—八一四)は大和大安寺派の三論学者であるに対し、智光(七〇八—)は約五十年安澄の先輩に当り、しかも、大安寺とは対立関係にあった大和元興寺派に属していた。安澄は『中観論疏記』の中で、吉蔵『中観論疏』を註解するに当って最も多く依用し、引証をなしているのは、いわゆるこの『述義』であるが、同時にしばしば見解を異にし、これを反論している点、『述義』の著者は、安澄とほぼ同時代の三論学者で、どちらかといえば元興寺派の誰かではなかったかと思わしめるものがある。

(19)金倉、前掲書、一九七—八頁参照。

第一章　吉蔵の著作

第一節　現存著作の大綱

道宣は、吉蔵の講経や著述に関して、「三論を講ずること一百余遍、法華は三百余遍、大品・智論・華厳・維摩は各数十遍であり、これらにみな玄疏を著わし、盛んに世に行われている」と伝えている。道宣もいうように、吉蔵は、著述の量ということにおいては中国仏教者の中でも最右翼の一人であって、ことに南北朝末から隋代に限っていえば、浄影寺慧遠（五二三―五九二）と並んでその第一人者である。また、その著作の大部分が生存中に自らの手によって書かれたと推定され、それが今日現存しているという点でも、たとえば、同時代の天台大師智顗（五三八―五九七）等に比較して、嘉祥大師吉蔵の大きな特徴である。ところが、天台の研究に比べた場合、嘉祥の研究そのものもあまりすすめられていないのが現状であり、したがって、その著作の基礎的な研究考証ということも、十全な形では今日未だになされておらず、各文疏の製作年代や選述の前後関係等も決定的な学説の確立をみるまでには至っていない。もちろん、従来から吉蔵の著作そのものに関しても各方面の優れた研究が少なからずあり、いずれも吉蔵研究をすすめて行く上で有益な示唆を与えるものであることはいうまでもない。(1) しかし、著作の全般に関していえば、その総合的な研究はほとんどなされていないといっても過言ではない。大体、吉蔵の著作といえば、古くからの各種の経録にあげられたものを全部数えると五十に垂んとする厖大なものであるといわれ、(2) このうち、半数ぐらいはすでに散逸しており、真偽いずれとも未決のものや、名称の変化したもの等非常に雑多である。これらの真偽を簡閲して著作の前後関係を決するためには多くの考証が必要であり、その作業は、事実きわめて困難なものであると予想されるのである。また、現在『大日本続蔵経』その他に収録されている二十六（五）部の現存著作についてみても、著作年代が明記されているのは、わずかに、『大品経義疏』十巻（欠第二巻）と『十二門論疏』三巻の二部に過ぎず、序文等に、若干述作の縁由に関して述べたものもあるが、これも一応の示唆を与えるにとどまって、それをそのまま鵜呑みにはできないし、また、数も限られている。したがって、吉蔵選述書の前後関係ということは、現存二十六部のものについてもはなはだ不完全な形でしかこれを推定

することは、できないのである。

ところで、前述のように現在『大日本続蔵経』及び『大正新脩大蔵経』に収録されている二十六部の吉蔵選述書とは、およそ次の如くである（順序、呼称は続蔵経所収のものによる）。

(一)	華厳経遊意一巻	正三五	続一・三・五
(二)	浄名玄論八巻	正三八	続一・二八・五
(三)	維摩経遊意一巻	正三八	続一・二九・一
(四)	維摩経義疏六巻	正三八	続一・二九・一
※(五)	維摩経略疏五巻		続一・二九・二
(六)	勝鬘経宝窟六巻	正三七	続一・三〇・三
(七)	金光明経疏一巻	正三九	続一・三〇・五
(八)	無量寿経義疏一巻	正三七	続一・三二・二
(九)	観無量寿経義疏一巻	正三七	続一・三二・四
(一〇)	弥勒経遊意一巻	正三八	続一・三五・四
(一一)	大品経遊意一巻	正三三	続一・三八・一
※(一二)	大品経義疏十巻（欠巻二）		続一・三八・一―二
(一三)	金剛経義疏四巻	正三三	続一・三八・三
(一四)	仁王経疏六巻	正三三	続一・四〇・三
(一五)	法華経玄論十巻	正三四	続一・四二・三
(一六)	法華経遊意一巻	正三四	続一・四二・四
(一七)	法華経義疏十二巻	正三四	続一・四二・四―五
※(一八)	法華経統略六巻		続一・四三・一

(元) 涅槃経遊意一巻　正三八　続一・五六・二
(㈢) 三論玄義一巻　正四五　続一・七三・三
(三) 中論疏十巻　正四二　続一・七三・三―四
(三) 十二門論疏三巻　正四二　続一・七三・五
(三) 法華論疏三巻　正四〇　続一・七四・二
(四) 百論疏三巻　正四二　続一・八七・二
(五) 二諦章三巻　正四五　続二・二・三
(云) 大乗玄論五巻　正四五　続二・二・四

(正は大正新脩大蔵経、続は大日本続蔵経、また※は続蔵経にのみ収録され大正蔵経にないもの。なお『維摩経遊意』一巻は同『義疏』巻第一玄義に同じであるから、厳密には二十五部である。)

以上の現存二十六部一一二巻の吉蔵著作が、ことごとく彼の真撰であるかどうかに関しても、たとえば、『大乗玄論』巻第二「八不義」が慧均『四論玄義』「八不義」ときわめて類似しているところから、『大乗玄論』八不義が吉蔵の真撰か否かについて古くから論義され、現代の学者によっても今なお問題視されていることである。(3) これらの論文を参照する限り、「八不義」に関しては、これを吉蔵の真撰とすることについてはかなり否定的な意見であるが、それをもって『大乗玄論』そのものが吉蔵の撰述に関わるものではないとの確証を得るまでには至っていないもののようである。全体としてみた場合、『大乗玄論』が吉蔵自身の親撰になるものか、あるいは弟子たちによる後世の編纂になるものかは別として、本書が吉蔵教学の代表的論書であり、その思想を最もよく表明するものの一つであることは、異論のないところである。確定的に本書が偽撰であるという証明も現在不可能であることを思えば、内容的に吉蔵の他の著作との間に重複がまま見られたとしても、それは往々にしてあり得ることであり、一概に『大乗玄論』を吉蔵の著作目録から除外することはできないし、また、そうすべきではないと考えるものである。したがって、本章で扱う吉蔵の著作の問題に限らず、後述の教義・思想に関する種々の問題の展開に際しても、一応従来の説に従って、これを吉蔵の著述と認め

た上で論述をすすめることとしたい。

さらに、前記各章疏の中には、その製作年代乃至撰述の因縁が記されているものがあるが、これはそのままでは到底信憑し得ないことは前述の通りである。後世の加筆増広であると疑うことは十分できる訳である。たとえば、『法華経統略』巻第三に、大業六年（六〇九）三月一日に著わしたという記載があるが、続蔵本の註にも、異本にはこの大業六年云々の八字が見られないと断っていることなどは、その顕著な一例である。[4] したがって、これに対しては十分批判検討を加えてゆくことは勿論であるが、すべてを全く無視しては推論をすすめることは不可能である。もしこれらが、万一吉蔵自身の記載であるとすれば、後世の南都三論学者の伝説に基づく考証・研究に比べて、第一次的な資料価値を持つものである。したがって、序書に限らず、各章疏本文中にあっても一応吉蔵自身の述懐とみなされるものについては、これらの記載を仮に実録として承認した上で推論をすすめたい。

以上の二点に留意して、次に各章疏相互の間の引用が、どういう出入れを示しているかを考察して、与うる限り現存の著作二十六部中の主要な撰述書についてその前後関係を推定することとする。

第二節　撰述の前後関係

一　法華註疏をめぐる二、三の問題

相互の引用関係が最も明瞭に現われているのは、『法華経』に関する註疏である。この点に関しては、横超慧日博士の国訳『法華経義疏』の解題にすでに明らかにされている。[5] したがって結論だけを借りると、今日五部現存する法華に関する吉蔵撰述の註疏の中では、『法華玄論』十巻が一番早く、『法華義疏』十二巻がこれに次ぎ、『法華遊意』一巻・『法華論疏』三巻・『法華統略』六巻の順序で撰述されたと想定されている。『法華玄論』は、単に『法華経』関係のみならず、吉蔵の著作の中ではかなり早期のものであることは、『大乗玄論』『浄名玄論』『仁王般若経疏』『中観論疏』等、最も多くの著作にその引用が見られ、その中でしばしば、

然昔在江南、著法華玄論、已略明二智[6]

のように述べられていることから明らかである。吉蔵が、昔江南あるいは会稽に在りて云々というときは、すでに伝記で見たように浙江省紹興府会稽にあって、嘉祥大師という称号の由来となった嘉祥寺に止宿していた時代のことである。隋が陳を滅ぼして天下を統一したのは開皇九年（五八九）吉蔵四十一歳のときであるから、大体この頃から会稽嘉祥寺に住したと考えられ、著述活動もほぼこの四十一歳頃を契機として活発に始まったと思われる。すぐこれに続く『法華義疏』もこの時期の作品と推定されるのは、『法華経統略』の開巻劈頭に、

昔在会稽、著此経玄文、凡二十巻、中居京兆、録其要用、裁為七軸　（続蔵一・四三・一・一左上）

とある「此経玄文凡二十巻」とは、後記の要用に対して『玄論』十巻と『義疏』十二巻の謂である、という横超博士の考証より明らかである。[7]

しかし、横超博士のいうこの『法華経』に対する各註疏の成立に関しては、根強い批判説のあることも事実である。[8]結論からいえば、批判説の要旨は、現存の『玄論』十巻は二部に分かれ、後の七巻が『統略』にある「此経玄文凡二十巻、中居二京兆一録二其要用一裁為二七軸一」という「七軸」に相当し、この『玄論』の後分七巻と、『法華義疏』の成立は仁寿年中（六〇一―四）であり、前分三巻の成立は大業二年（六〇六）であるという。ところで、この批判説のいう『玄論』の最終的な成立が大業二年である、というその点からまず検討してみたいと思うが、その根拠は何かというと、『法華玄論』巻第一に、『法華経』の江南における伝承を述べて、

至晋安帝義熙中、此経始渡、然宋得六十年、斉得二十三年、梁得四十四年、合二百二十九年、従梁至今五十年、将三百年矣　（大正蔵三四・三六三下）

といっているが、この「従梁至今五十年」という数字なのである。つまり、梁末陳初（五五七）に五十年を加えて、一を引いた六〇六年（大業二年）をもって『法華玄論』成立の年時とみなした訳である。ところで五十年とか三百年という年数が絶対的なものではなくて、しばしば概数を示していることは常識的にも判断されるところであるが、『玄論』の記すこの数字が、吉蔵の錯覚によるものか、後世の誤写によるものかは別として、全くでたらめであることは、これを史実と対照してみれば一目瞭然である。すなわち、歴史上の実年数は、

宋八代六十年（四二〇―四七九）

斉七代二十四年（四七九―五〇二）

梁四代五十六年（五〇二―五五七）

で、合計しても、百四十年である。吉蔵はこれを宋六十年、斉二十三年、梁四十四年、合計二百二十九年といっている。これは恐らく、筆写の段階で、斉の二十四年が二十三年に、梁の五十五年（実際には五十六年）が四十四年の如く誤写されたものであろう。したがって二百二十九年は一百二十九年の誤りである。草書体の三十・四十・五十等は容易に誤写されるからである。批判説が、史実の年数と全く背馳した前段の記述に関しては何ら顧慮することなく、後段の「従梁至今五十年」を絶対視する理由は不可解である。五十年は四十年の誤写であったのかも知れない。そして「将二三百年」とは、その概算二百年の誤写であろう。すでに気付かれたと思うが、東晋義熙初年（四〇五）より、仮に大業二年（六〇六）まで数えたとしても実年数は二百二年に過ぎないのである。事実、五十年が四十年の誤りであったとすると、梁末陳初（五五七）より四十年といえば、五九六年（開皇十六年）である。すでに述べたように吉蔵は開皇十七年（五九七）四十九歳の八月まで会稽嘉祥寺に止住していたのである。吉蔵は幾多の自著の中で、昔会稽嘉祥寺にあって『法華玄論』を著わしたと述べている。これらをすべて黙殺して「従梁至今五十年」の五十年という数字を絶対視した挙句、『玄論』の成立を長安時代の大業二年にしなければならない理由はどこにもないのである。

ところが、批判説がこれらをすべて無視した理由は、『玄論』巻第一で吉蔵自ら、

> 余流遁禹川、疏記零落、因于講次、略撰所聞、目為評解、敢秤伝訓、蓋是以備漏失、正自懐之路耳
> （大正蔵三四・三六三下―三六四上）

と、執筆の動機を述懐している一文を重視したためである。ここで吉蔵は、「疏記零落」といって、『玄論』に先行する註疏の存在を示唆しているが、これは巻第五の、

> 大乗豪貴、譬如長者、小乗鄙劣、如貧窮除糞之人、著文疏已明此義
> （大正蔵三四・四〇二中）(9)

という一文とも符節する。そこで、吉蔵が他の自著で盛んにいう会稽嘉祥寺に在って著わした『法華玄論』とは、現存

の『玄論』ではなくて、この零落した『疏記』『文疏』であると批判説は考えたのであろう。吉蔵の現行五部の法華関係の註疏以外にも散逸した註釈書が存したという伝承は、経録にも記されている。[10] 批判説の指摘する通り、『玄論』以前に零落した註疏のあったであろうことは、吉蔵自身の言からも確かであるが、問題は、この現行『玄論』の執筆動機を示す述懐が、必ずしも長安にあって会稽時代を回顧したものと考える要はないことである。陳末隋初の動乱が収まって、禹川（浙江省紹興県会稽山を禹穴といい、禹井にも作るところから、会稽山嘉祥寺を指すことは明らかである）に遁れて来た吉蔵が、恐らく動乱の逃避行などもあって、早期の註疏を零失してしまったが、嘉祥寺止住を期に、講義のついでに、以前の註釈を基に新たな評解（それが現行の『法華玄論』であろう）を試みようとした、これは率直な感懐なのである。

批判説が『玄論』『義疏』を長安時代の作品とみる最大の理由は、『勝鬘宝窟』との関係にある。すなわち『宝窟』は「慧日道場沙門釈吉蔵撰」という署名を有して、吉蔵が揚州慧日道場に止住した前後の撰述と考えられ、彼の中期時代の代表的な作品である。この『宝窟』の中に凡そ十箇所、「法華疏」に具釈を譲っている箇所が見受けられるが、批判説によれば、現行の『玄論』『義疏』に明確に対応し得る箇所が見出し難いところから、これを『宝窟』以後、すなわち、長安時代の作品とみなした訳である。したがって『宝窟』のいう「法華疏」とは、ことごとく『玄論』以前に成立した、いわゆる「零落した疏記・文疏」ということになる訳である。

しかし、前述の十箇所の引用を『宝窟』では例外なく「法華疏」と称しているが、これは、『宝窟』以前に成立した法華の註疏をすべて含んだ、総括的な指示であると考えれば、仮に『宝窟』で引用される十箇所の法華疏の引用が、すべて明確に『玄論』『義疏』中の文と一致対応することができなくてもよい訳である。厳密に対応できないものは、それこそ逸文の法華疏であったかも知れないのである。逆に、一例でも二例でも、「法華疏云」という指示が、明らかに現行『玄論』『義疏』を指していると判断されるならば、それをもって『玄論』『義疏』が『宝窟』に先行するとみなされてよいのである。もっとも、『宝窟』の引用と対応できる現行の『玄論』『義疏』と全く同文の趣旨が零失した註疏の中にも存在し、それらを含めて、『宝窟』の引用十箇所がことごとく逸文の法華疏を指している場合もあり得よう。しかし、それは逸文の法華疏が存在しない以上、立証は不可能なことである。そこで、『宝窟』の指示する「法華疏」が、

明らかに現行『玄論』『義疏』を指していると考えられるものを幾つか対照してみる。

	勝鬘宝窟	法華玄論・義疏
(1)	三教五時非今所用、北土影於五時立四宗教、謂因縁仮名不真及真、如是等義、法華疏内具論得失 巻上本　（大正蔵三七・六上）	（前略） 爰至北土還影五教製於四宗、今依大乗経論詳其得失 （後略） 玄論巻三　（大正蔵三四・三八二中）
(2)	所以説偈者、一偈言約、能摂多義（略）二偈言巧妙、（略）三者随従国法（略）勝鬘今随国法、是故説偈、如法華疏内具陳也 巻上本　（大正蔵三七・一一下）	問何故諸経有長行与偈、略明十体五例、（略）一者随国法不同（略）亡者欲易奪言辞転勢説法、（略）八者示義味無量故（後略） 義疏巻二　（大正蔵三四・四七二上）
(3)	如地持中授記有六（略） 此六種授記、更有異釈、如法華疏解 巻上末　（大正蔵三七・一八上—中）	第六総料簡門者、（略） 法華論明此経有六種授記（後略） 義疏巻八　（大正蔵三四・五六六中）
(4)	就与記中有二、一総明得記、二別明得記也、言即為授記者、総明得記也、法華疏内具釈 巻上末　（大正蔵三七・一八上）	仏具授通別両記、言別記者、（略） 又有二種記、一総記二別記、如上釈之（後略） 義疏巻八　（大正蔵三四・五六六上）

ここにあげたものは、たとえば(3)の例のように、『宝窟』では『地持経』の「六種授記」を説いて、更に『法華経』に異釈有りと断っているとおり、『義疏』では『法華論』の「六種授記」を詳説するなど、明確な対応関係が見られるものばかりである。その他、一般的に『宝窟』が「法華疏」を指示しているのは、特定の問題に関して、その詳細な説明を後者に譲るためであって、たとえば「菩薩摩訶薩義、如二法華疏釈一」（巻上末・大正蔵三七・二五中）とあれば、『義疏』巻第一（大正蔵三四・四六一上―下）に「菩薩摩訶薩」に関する、より詳細な定義が見られるのであるから、これをもって少なくともこの巻上末の『宝窟』のいう「法華疏」を、現行の『義疏』であるとみなして差し支えないように思える。

さらに、『玄論』や『義疏』が『宝窟』以後の成立であるという積極的な証拠を提示するためには、逆に、『玄論』や『義疏』の中に『宝窟』の存在を示唆するものがなければならない。これについて批判説は、「義疏には勝鬘宝窟をすでに予測せしめるものがある」と称しているが、それはただ一箇所のみで、しかもそれは次の一文であると指摘されている。すなわち、

今悟解一乗堪、紹継仏種、始為真仏子、勝鬘経別有真子章、如彼釈也
（大正蔵三四・五一三下）

批判説はこの「如彼釈也」の〈彼〉を『勝鬘宝窟』と解したのである。一読して明らかなように、ここでいう〈彼〉とは『勝鬘経』真子章第十四そのものを指すのであって、『宝窟』における吉蔵の解釈を指すのではない。

さらに『法華義疏』が吉蔵長安時代の作品である傍証として、同書巻第七に、

商估価人者、商估謂行商、坐估謂売物人也、価人謂買物人也、此長安地呼買為賈、不必依書典也
（大正蔵三四・五五五上）

とある一文をあげ、長安での実地の見聞を示す例であるとしている。同様の疑問は、以前、望月信亨博士によっても提

示され、[11]同博士は、つとに、これを吉蔵が晩年長安に遷って製作したものとみている。前記の例文は、長安では、買も賈（売る）もいずれも〈買う〉意味で使っているように、價（価い）にも物を買う意味があるということをいわんとするものであるが、これがはたして吉蔵自身の実地の見聞によるものか、一般論として長安の風習を述べたものか、或いは依用した註釈書の受売りであるのか、いずれとも決定できるような文脈ではない。これだけでは『義疏』が吉蔵晩年の著述であり、『宝窟』以後の成立であるという決め手にはなるまい。ましてや、『義疏』に先行する『玄論』が『宝窟』以後の成立であるとは到底考えられない。後述するように、『宝窟』には、今日散逸して伝わることのない『涅槃経疏』の引用が見られ、[12]この『涅槃経疏』逸文中に「法華疏」と思われる引用があるが、南都の三論学者はこれを『法華玄論』もしくは『法華義疏』からの引用であると指摘している。[13]当時、南都には前述のように、現存の五部の法華註の他にも、別の「法華疏」が存在したはずであるが、『玄論』や『義疏』の中に、その相当箇所を指摘しているのは、南都ではこの二本が『涅槃経疏』にも先行するとみなしていた証左であろう。

以上、批判説に横超説を覆すに足るだけの論理的な実証性が見出されない限り、筆者としては横超博士の見解の如く、『玄論』『義疏』『遊意』『論疏』『統略』の順序に成立し、『玄論』と『義疏』は（少なくとも『玄論』は）吉蔵の会稽時代の撰述であると認めざるを得ない。

二　会稽嘉祥寺時代の撰述書

吉蔵は開皇十七年（五九七）四十九歳のときまで会稽嘉祥寺にとどまったことはすでに述べた通りである。この時代の他の作品としては、製作年代の明記されておる唯二つのうちの一つ、『大品経義疏』十巻（欠第二巻）が開皇十五年一月二十日、四十七歳の作となっていて、他の吉蔵章疏を具体的に指摘した箇所は全くなく、内容から推してもほぼこの時代の作品であると考えても差し支えないであろう。しかし、これについても、本疏の巻第一「玄意」は、『涅槃経遊意』『二諦義』『勝鬘宝窟』『金剛般若疏』『法華遊意』『維摩経義疏』『法華玄論』『法華義疏』『大品遊意』と都合九部の疏を踏まえて成立したものであり、「開皇十五年正月二十日記」を信頼するとしても、巻第一「玄意」のみは晩年の付加で

あるという学者の貴重な指摘がある。(14) 確かに、巻第一は「大品経玄意」と題され、本疏の序論的な内容を持ったすぐれたものであるが、これが前述のように九部の吉蔵章疏を踏まえて成立したというのはどういう意味であろうか。この中には『涅槃経遊意』や『法華遊意』または『維摩経義疏』等、比較的晩年の著作も含まれており、これらの成立以降に本巻が再録付加されたという根拠は、具体的な証拠が提示されていないのでよく分からないが、恐らく同趣旨の文脈がこれら九部の疏についても見出されるということなのであろう。たとえば冒頭の『涅槃経遊意』と『二諦義』の二つを例にとってみよう。

涅槃経遊意

就摂山大師唯講三論乃摩訶般若、不開涅槃法華、諸学士請講涅槃経、大師云、諸人今解般若、那復令儂講、復重請、乃為道本有今無偈而遂不講文（至興皇以来始大弘斯典）

（大正蔵三八・二三〇上—中）

大品経玄意

止観師六年在山中不講余経、唯講大品、臨無常年、諸学士請講涅槃、師云、諸人解般若、那復欲講涅槃耶、但読三論与般若自足、不須復講余経、諸学士既苦講師、遂為商略涅槃大意、釈本有今無偈而已唯留心於波若

（続蔵一・三八・一・九左上）

二諦義

説二諦凡二十余種勢、或散或束、或分章段或不分、分時或開為三段、乍作十重、所以為十重者、正為対開善法師二諦義、彼明二諦義有十重、対彼十重故明十重、一一重以弁正之、師唯噵此義有重数、所余諸義竝皆不開、若有重数者、非興皇所説也

（大正蔵四五・七八上—中）

大品経玄意

今当得商略其意、然山門已来道義不作章段、唯興皇法師作二諦講開十重者、此是対開善二諦十重故作、其外並無、後人若作章段者、非興皇門徒也

（続蔵一・三八・一・九左上）

一読して明らかなように、『涅槃経遊意』と『大品玄意』、『二諦義』と『大品玄意』の関係は、両者ともに共通な史実を述べている点である。したがって文脈的にも両者はよく似た文章である。しかし、ここには両者の前後関係を示唆するような記事は何も見当らない。一般に、後で成立した文章ほど簡略化され、内容が整理されているのがふつうである。この基準で判断するならば、『大品玄意』を『涅槃遊意』に比べた場合は、『遊意』の方がより簡略である。しかし、『二諦義』に比べた場合は、『大品玄意』の方がより簡潔である。したがって、その撰述の順序は『二諦義』→『大品玄意』→『涅槃遊意』と考えるのが常識的ではなかろうか（事実、後述するように、この三者の撰述の順序は、『二諦義』→『大品玄意』→『涅槃遊意』である）。これをなべて『二諦義』『涅槃遊意』ともに『大品経玄意』以前に成立したものであり、後者は前二者をふまえて成立したと断定する根拠はどこにあるのであろうか。ただし、前述の基準が絶対的なものでないことは、各章疏の扱う主題によっても説明の広略は違ってくるはずで、たとえば、三論学派の経典解釈において章段を作ることは「二諦説」に限って特有な現象なのであるから、『二諦義』において特にその説明は委曲をつくしているともいえる。しかし、だからといって『二諦義』が『大品玄意』の後に成立したという理由にはならない。

これが、たとえば、同様にあげられている九部の章疏の一つである『法華玄論』の場合を見てみると、その根拠なるものはおそらく『大品玄意』の中に、

南方五時之説、北土四宗之説、無文復義、昔已詳之、今略而不述也　（続蔵一・三八・一・二三右下）

とある一文を指すのであろう。南方五時北土四宗の教判説に対する批判は、大なり小なり吉蔵の全著作に見られることであるが、最も代表的なものが『法華玄論』に見られることは、すでに本書でも見た通りであるから、「昔已詳之、今略而不述」といっている以上、この文脈が『法華玄論』を指示していると仮定すれば、『法華玄論』は『大品玄意』に先立って成立したと想定されるのである。したがって、『法華玄論』一部に限っていえば前述の指摘は正しいといえるが、この『法華玄論』が大業二年長安にあって撰述されたという先入見に固執するから、前述のように、類似の文脈を有する九部の疏がすべて成立した最晩年に『大品経義疏』が付加されたという帰結になってしまうのである。九部の疏すべ

てにわたって検討した訳ではないが、他は『涅槃経遊意』『二諦義』に例して推して知るべきである。

現行の大日本続蔵経所収の『大品経義疏』は欠巻（第二巻）もあり、校訂が悪く、ために『大正大蔵経』にも収録されなかったものと思われる。この『大品経義疏』と系統を同じくする他の般若経関係の註疏についてみると、わずかに『仁王般若経疏』に『法華玄論』の引用が見られるのみで、[15]他には相互の引用関係は全く見られず、後期の吉蔵著作に特徴的な、豊富な歴史的記載、乃至回顧的な文章が皆無であること、また、吉蔵は『法華統略』巻上に、

但、余少弘四論、末専習一乗、私衆二講将三百遍　（続蔵一・四三・一・一左上）

と述べて、般若三論に鋭意専心したのは、むしろ壮年時代であったことを告白しているが、勅命を受けて慧日道場に移った時には、すでに三論学者としての地位を確立していたとも考えられるから、むしろこれら一群の般若経関係の註疏は、その内容から推しても吉蔵習作時代の撰述かと思われ、ほぼこの時代の作品と考えてよかろう。この中では『金剛般若経疏』四巻が最も素朴であり、次いで開皇十五年（四十七歳）作の『大品経義疏』十巻、さらに羅什訳『大品般若経』の序論ともいうべき『大品経遊意』一巻があり、相前後してこの時期に作られたと推定される。般若関係の註疏の中では『仁王般若経疏』の成立が最もおくれるとみるべきであろうが、その撰述の時期については不明である。

すでに述べたように『法華玄論』の「従梁至今五十年」を四十年の誤写と仮定しても開皇十六年（五九六）となり、『大品義疏』の開皇十五年作が信頼されると仮定すれば、これにおくれること一年である。したがって、『大品義疏』が説明を譲っている「法華疏」らしき存在は『法華玄論』ではないということになるが、四十年というのも概数とも考えられるし、しばしば見たように『法華玄論』というのは、吉蔵章疏の引用では最も目につく存在であり、初期の会稽時代を代表する作品であると考えられるから、『法華玄論』は『大品義疏』と同時代か、若干これに先立って撰述されたものと想定しておく。

他に会稽時代を代表する重要な論書に『二諦義』がある。『二諦義』にも吉蔵の他の章疏の引用・指示は全くない。また製作年代を示す直接的な記載は何もない。泰本融博士は、『中観論疏』と本書の文を数箇所にわたって対照比較さ

れ、その成立を『中観論疏』の成立よりやや以前であろうと推論されている。(16) そして、『中観論疏』ではその成立以前の著作の本文が、主として要約または趣意の形で依用されているのが普通である点に着目されて、一例として同書に「真俗異体は一に経の相即の言を害う」とある経が、すでに『二諦義』では『涅槃』『大品』『浄名』の三つを具体的に指示し、それぞれの経文を引いている点、さらに、全体の説相から『中観論疏』が『二諦義』の文を参照しつつ、それ以上に思索を加えたらしいとの印象を基に、先の結論を得ている。筆者もこの指摘を全面的に肯うものである。二諦をまとめて扱った吉蔵の代表的な論疏『大乗玄論』『中観論疏』『二諦義』の三本については、後述するように、『大乗玄論』が『中観論疏』以後の成立であることは、吉蔵自身が『大乗玄論』の中に指摘していることであり、泰本博士もその説相の簡略化の方向が『二諦義』→『中観論疏』→『大乗玄論』の次第順序であることを指摘されて、その成立の順序もこれに準ずるものであろうと推定されている。この三本に限っていえば、明らかに成立の順序は『二諦義』→『中観論疏』→『大乗玄論』であることは異論のないところである。

吉蔵が『中観論疏』を含めて三論の註疏を最後的に完成してゆくのは、大業四年(六〇八)長安日厳寺においてであって、その主要な動機となったものの一つに、『百論疏』巻下に、

大業四年為対長安三種論師、謂摂論十地地持三種師、明二無我理及三無性為論大宗、今立此一品正為破之
(大正蔵四二・三〇二中)

とあるように、当時北都長安における新興の学派であった摂論・地論等の諸論師に対して、自派の立場を明確化するという必要にせまられたことがあげられよう。したがって三論の註疏はもとより、長安時代の著述には大なり小なり地論・摂論等の各派に対する論難を予想させるものが含まれている。二諦論争についても例外ではなく、簡略化の最終的なものであるべき『大乗玄論』二諦義にも、「摂法門」第八に二諦を学する得失について十句を列ねる第九相待門に、

問、此対治何人耶、答、凡有三義、一為学摂論人不執三性存三無性理、(後略)
(大正蔵四五・二四上―中)

といって、摂論学派の三性・三無性説を比較的詳しく紹介している一文がある。この『大乗玄論』の内容と同一のものが、長安における最も早い時期の著述で、日厳寺に住した直後、開皇十九年（五九九）に書かれた『浄名玄論』[17]の中にも見出され、同じ趣旨で摂大乗及び唯識論人の三性・三無性説に言及している。

このように、三論の註疏や『浄名玄論』『大乗玄論』のように、長安時代を代表する著述は、総じて当時の新興学派である地論・摂論等に対して何らかの形で論及を試みているのに、二諦論争について比較的詳しい内容を持った『二諦義』にその形跡が全く見られないということは、本書が少なくとも長安時代の作品ではないことを示すものである。また、吉蔵二諦説の特徴的な学説に「三重二諦説」と「四重二諦説」というのがあり、前者を説いているものに『二諦義』と『法華玄論』、後者を説くものに『中観論疏』と『大乗玄論』がみられる。後述するように、その違いは予想される対機を異にするからであって、前者が専ら江南の成実学派を対機の中心として述べているのに対し、後者は、それに地論・摂論をも加えて対機として予想しているためである。比較的初期時代の作品でも北土系の学説に言及することは多いが、それは智度論師や、浄影寺慧遠（五二三―五九二）に代表される旧の地論師が多く、長安時代の作品とはニュアンスを異にしている。二諦説において、それがはっきりでているのが、三重と四重の二諦であり、これから推しても『中観論疏』や『大乗玄論』に対して『二諦義』や『法華玄論』が先行するものであることが示唆されるし、前二者が長安時代、後二者が会稽時代の作品であると考えると、その相違はきわめて明瞭である。

さらに『二諦義』と『法華玄論』とでは、いずれが先か、相互に出入りは見られないものの、後に論証するように[18]、同じ「三重二諦」を説いていても、前者では「有と無」が二諦表現の対立概念を構成しているのに対し、後者では「有と空」によってそれが提示されている。これは『中観論疏』や『大乗玄論』でも同様である。そこで『二諦義』が他の三本に対してより以前の撰述であることを思わせる。したがって『二諦義』の撰述は『法華玄論』にも先行するものであろう。とにかくこの二書は、吉蔵の会稽嘉祥寺時代を代表する作品として重要である。

三　揚州慧日道場時代の撰述書

次いで吉蔵は、召されて開皇十七年（五九七）の後半、つまり四十九歳の秋以来揚州慧日道場に移り、日ならずしてさらに長安日厳寺に住することになるのである。すでに序章の伝記で見たように、揚州慧日道場にいたのは、最大限開皇十七年（五九七）四十九歳の九月から開皇十九年（五九九）五十一歳の二月までであって、僅かにほぼ一年半のことである。この時期を記念して書かれたとみなされるものが、「慧日道場沙門吉蔵奉命撰」乃至「慧日道場沙門釈吉蔵撰」という署名のある撰述書であって、これには前者の署名をもつ『三論玄義』一巻と、後者の『勝鬘宝窟』六巻（三巻上下）『華厳経遊意』一巻（胡吉蔵撰に作る）の三本をあげることができる。

『三論玄義』については、三論の要旨を表わすものであるから晩年の作であるという説や、説明を『大乗玄論』や『中観論疏』に譲っている箇所があるから、この二者よりも後期、すなわち大業四年（六〇八）以降の作であるという説が、近代の学者によっても圧倒的であるが、この説明を両者に譲っているというその箇所には、「大乗玄論云」「中観論疏云」とは決していっていないのであって、具体的には、ただ「具如説二智中」[19]とか、「如説中仮義」[20]と述べているに過ぎないのである。この「二智義」「中仮義」の術語から推して、直ちに『大乗玄論』と同一主題の一章が予想されるところであるが、しかし、勿論内容的にはよく似ているとしても、全く同一の主題と内容とが『法華玄論』や『浄名玄論』にも説かれていて、これを一概に『大乗玄論』に譲っているとはいえないのである。あるいは今日散逸して伝わることがないとしても『二智義』『中仮義』等の独立の小篇があったということも十分考えられることである。逆に『中観論疏』とほぼ同年に完成したとみなされる『十二門論疏』序疏に、「余昔已著三論文玄」[21]と述べており、『中観論疏』自体にも数箇所にわたって『三論玄義』を引用したり、その説明を譲っているのである。[22]後述の如く、『中観論疏』はしばしば書き改められているが、大業四年（六〇八）には最後的な完成をみている。ところが『大乗玄論』には明らかにこの『中観論疏』を引用して、

既依中論疏、先立異家義　（大正蔵四五・五九下）

と述べてあって、『三論玄義』→『中観論疏』→『大乗玄論』という三者の前後関係は明瞭であると思う。むしろ『三論玄義』の成立は、素直に揚州慧日道場時代、つまり開皇十七年（五九七）—十九年（五九九）の間の、記念碑的な作品であるとみなすべきであろう。『三論玄義検幽集』には、仁寿二年（六〇二）製作説を掲げているが、[23]作者も「或本云」として一説を紹介しているにとどまり、自信をもってその根拠を示しているのではない。

『三論玄義』に関連して、現行蔵経に収録されていない古逸書で吉蔵撰『中論玄義』一巻の存したことが知られている。[24]この両者の関係について附記すると、吉蔵『中観論疏』巻第一末にも竜樹の出世年代について、

問、竜樹於像法中何時出耶、答、睿師成実論序述羅什語云、馬鳴是三百五十年出、竜樹是五百三十年出、摩耶経云七百年出、匡山恵遠法師云、接九百年之運則九百年出、具如玄義中釈　（大正蔵四二・一八中）

と述べてその詳細な説明を「玄義」に譲っている。これを註記した安澄は、

言具如玄義中釈者、中論玄義破外道、毗曇成実大乗意明人正処、具引楞伽経摩耶経、明論主出世破邪顕正、云七百年出世也、今引此文也　（大正蔵六五・五四中）

といって、玄義とは『中論玄義』であると明示している。同様に小乗三部の得失を論じて、

但今望大乗実相言亡慮絶、則計人法倶有為下品、無人有法為中品、人法倶空為上品、如玄義中叙之也　（大正蔵四二・一九上）

とある一文に対しても、

言但今望大乗実相言亡慮絶等者、中論玄義云、於小乗内自分三品、一者倶不得二空、如犢子部云、四大和合有於眼法、五陰和合別有人法、此下根人也、二者薩衛之流、但得人空、不得法空、為次根人也、三者譬喩訶梨跋摩之流、具得二空、為上根人也、約空義浅深、即毗曇是小乗之劣、成実為小内之勝　故云玄義中説也

（大正蔵六五・五九上）

といっている。ほかにも、吉蔵が特に言及しなくても、安澄が吉蔵の『中論玄義』を引いてこれを参照しているものが数例ある。[25]ところが、安澄が引用した『中論玄義』の前記二文は、それぞれ現存の吉蔵『三論玄義』の中に同一の文を見出すことができる。すなわち前者については、

言人正者、楞伽経大慧菩薩問、世尊滅度後、此法何人持、仏説偈答、於我滅度後、南天大国中、有大徳比丘、名竜樹菩薩、（中略）次摩耶経云、摩耶問阿難曰、仏滅度後、何人持法、（中略）七百年間有一比丘、名曰竜樹（後略）

（大正蔵四五・六中）

と一致し、後者については、

問、毘曇但明人空、成実具明二空、云何両論無有優劣、答於小乗内分三品、一者倶不得二空、如犢子部云、四大和合有於眼法、五陰和合別有人法、此下根人也、二者薩衛之流、但得人空、不得法空、為次根人也、三者譬喩訶梨之流、具得二空、為上根人也、約空義浅深、則毘曇為小乗之劣、成実為小内之勝也

（大正蔵四五・四下—五上）

を指すことは明らかである。さらに吉蔵疏に「玄義中具釈」とあるを安澄が特に『中論玄義』とはいわず「一巻玄義云」

のように註する場合もある。[26]しかし、これらはいずれも現存の『三論玄義』にその相当文が存在する。そして、安澄の『疏記』中には一度も「三論玄義云」という引用はない。そこで考えられることは、吉蔵に「玄義云」とあれば、それは例外なく『三論玄義』のことであり、安澄の時代には特にこれを『中論玄義』と称したということである。このことは経録の記載とも符合する。すなわち、経録に「中論玄義一巻吉蔵撰」とある場合は『三論玄義』を欠き（安遠録、永超録）、逆に「三論玄義一巻吉蔵撰」とあれば『中論玄義』について言及されることはない（奈良朝現在録）。さらに後代の珍海（一〇九一―一一五二）になると、『中論玄義』と『三論玄義』は同時に交互に多数引用されている。たとえば『三論玄疏文義要』巻第二に、

中論玄初云、夫適化無方、陶誘非一、考聖心以息患為主、統教意以通理為宗　（大正蔵七〇・二二九上）

とあるが、同巻にはすぐ続けて、

三論玄云、弁此論宗旨云、亦以二諦為宗、但今欲示三論不同、宜以境智為宗　（大正蔵七〇・二三〇下）

という如くである。これらは、いずれも例外なく現行『三論玄義』中に相当文を見出すことのできるものばかりである。しかし、このような例は珍海において独特な用法であって、安澄では『中論玄義』、他の三論学者にあっては『三論玄義』として統一的に引用する場合が多い。そこで結論としては、『中論玄義』と『三論玄義』という異なった二本があって、たまたま内容が重複していたとみるよりは、この二本は、南都の伝承では同本異称のままにそれぞれ伝写されて二本となっていたとみるべきであろう。珍海の併用がこれを示唆している。したがって、散逸した吉蔵撰『中論玄義』とは、現存の『三論玄義』に他ならない。

四　長安日厳寺時代の撰述書

吉蔵が長安日厳寺に移ってからの最初の著述は、恐らく『浄名玄論』八巻に間違いなかろうと思われる。すなわち、『維摩経義疏』巻第一に、

余以夫開皇之末、因於身疾、自著玄章、仁寿之終、奉命撰於文疏、辞有闊略、致二本不同

（大正蔵三八・九〇八下）

と述べている。ここで開皇の末に著わした「玄章」というのが『浄名玄論』に当ると考えられる。すでに述べたように、吉蔵が晋王広に従って長安に移住したのは開皇十九年（五九九）で、吉蔵五十一歳のときであった。『浄名玄論』自体にも、

金陵沙門吉蔵、陪従大尉公晋王、至長安県芙蓉曲水日厳精舎、（中略）但蔵青裳之歳、頂戴斯経、白首之年翫味弥篤、願使経胎不失歴劫逾明、因撰所聞著茲玄論

（大正蔵三八・八五三上）

とあり、前述の『義疏』のことばとあわせ考えると、長安日厳寺に入った直後に『浄名玄論』を著わしたものと思われる。法華関係の註疏では比較的後期に属し、長安で著わされたと想定される『法華遊意』の中に『浄名玄義』の名で本書に説明を譲っている箇所があり、[27] 長安時代の最初の作品であることは間違いなかろう。

問題は、前述の『義疏』の中で、「仁寿終奉レ命撰二於文疏一」という「文疏」がはたして『義疏』それ自体をいっているのか、それとも第三の註疏を指しているのか定かではないことである。この述懐は本文中のことばであり、連文に「辞有二闊略一致二二本不同一」といっているが、「闊略」有りというのは、文字通り「疎略」があったという意味ではなく

て、「広略」つまり「広疏」と「略疏」の二本の不同があったという意味であろう。とすると、開皇の末（十九年とすれば五九九、二十年とすれば六〇〇）に『浄名玄論』を著わし、仁寿の終（六〇四）に『維摩経略疏』を撰したことになる。そして、この二疏を踏まえて最終的に『維摩経義疏』六巻が成立したとみるべきであろう。なお『義疏』には「長安弘法寺沙門吉蔵撰」という署名がある。『続高僧伝』(28)の吉蔵伝には弘法寺に住したことには何も関説されていないが、この寺が当時長安にあったことは事実であり、道宣は吉蔵が武徳初年（六一八）十大徳の一人に撰ばれてから実際寺と定水寺に、さらに延興寺にも住したことを伝えているので、あるいはそれ以前、弘法寺に住したことがあったのであろう。とすれば、『義疏』の成立は、三論の註疏とならんで大業年中（六〇五―一六）ということになろうか。

次いで、長安時代の記念すべき作品としては、三論の註疏が相次いで世に出されたことである。すなわち『中観論疏』十巻・『百論疏』三巻・『十二門論疏』三巻である。この三者は、いずれも古来大業四年（六〇八）作とされているが、この大業四年という三論註疏の年は、すでに学者の研究にみるように、多年にわたる旧稿を再治して、長安における新興の学派であった摂論・地論・地持等の諸論師に対して、三論の立場を闡明するために加筆されたものが、全体的に纏められ完成された年である。先にも見たように、『百論疏』巻下に、執筆動機を語って、

大業四年為対長安三種論師、謂摂論十地地持三種師明二無我理及三無性為論大宗、今立此一品正為破之、応名破二無我品及破三無性品　（大正蔵四二・三〇二中）

といっているのは、よくこの間の事情を伝えるものである。(29)したがって、この三者の前後関係は容易に決定し難い(30)のであり、『中観論疏』と『百論疏』(31)には相互に引用が見られ、(32)また、大業四年六月二十七日に製作したという記録のある『十二門論疏』に、同年十月完成の『百論疏』の引用が見られる等の事実からして、これら三つとも単出でないことが容易に予想されることである。

『三論玄義検幽集』の著者は、『百論疏』『十二門論疏』の撰述の時期如何という問に対し、「嘉祥碑文」を引いて仁寿二年（六〇二）と答え、大業四年（六〇八）は序疏の製作時に関するもので、三論の疏に関するものではないといってい

る。[33] ただし、これに先立って『中観論疏』については、同疏巻第二本に、

以去仁寿三年三月二日、江南学士智泰来至皇朝、請述所聞、遂為其委釈開為十門　（大正蔵四二・二〇上）

とある一文を引き、「去仁寿三年」とあるところから、「以レ後望レ前」のであるから、現行の疏は仁寿三年の智泰の請によって、大業年中に製作したものであろうともいっている。[34] 然らば『中観論疏』は重出で他の二論疏は単出かといえば、『検幽集』の著者の態度ははなはだ曖昧で、三論の疏はいずれも単出で仁寿二年の撰であり、智泰の請による後の撰述は、ただ第二巻の重牒の疏に限るとして、重ねて、

昔所製玄疏不釈序文、至後大業四年因講次作三論序疏、明知、玄疏同皆昔仁寿年中撰而不重出、但序疏独大業年中撰　（大正蔵七〇・三八二上）

として、仁寿二年説を固守している。

この『検幽集』の著者の説や、また学者によっては安澄も同じ仁寿説であるとして、仁寿年間撰述説を採用される向きもあるが、安澄は『中観論疏記』巻第一末に、碑文をも含めて、以上の各種の説を一説として紹介しているにとどまり、彼自身は、

唯此疏文初牒重牒相開序、疏既云大業四年以去、大業年中製作此疏也　（大正蔵六五・七〇上）

と述べている。また明らかに『中観論疏』本文中にも、巻第五末三相品之余に、

大業四年更作一勢釈之　（大正蔵四二・八五上）

とあって、序疏のみならず、本疏も、度々書き加えられて最終的な完成をみたのが、大業四年（六〇八）であったと推定される。ただ三者の中では、『中観論疏』が最も手を加えられているということだけはいえるであろう。

この『中観論疏』に引用されている吉蔵の他の章疏は、前述の『法華玄論』『浄名玄論』『三論玄義』『百論疏』の他に、『涅槃疏』というのがある。[35] これが今日現存する『涅槃経遊意』一巻であるかどうか不明であるが、『涅槃経遊意』もかなり後代の作であることは、同書に、

余昔経注録文疏零失、今之憶者十不存一、因茲講以聊復疏之　（大正蔵三八・二三〇上）

と述べていることから明白である。現存する涅槃経関係の註疏は、これ一本であるが、『中観論疏』の引く『涅槃経疏』とは、あるいはこの『遊意』のいう紛失せる註疏であったかも知れない（逸書の『涅槃疏』については次節に述べる）。『中観論疏』と同様『涅槃経疏』を引用し、説明を譲っているものに『弥勒経遊意』一巻がある。この『弥勒経遊意』については偽撰ではないかという疑いも持たれている。[36] 他に浄土教関係では『無量寿経義疏』一巻、『観無量寿経義疏』一巻があり、製作年代に関する記述、あるいは他の章疏との相互の出入れ等全く認められない。

以上、主要な吉蔵撰述書についてその前後を概観した次第である。相互の引用関係から、明確な結論を引き出すことはきわめて困難であるが、吉蔵にあっては、その生涯の何度かの転機と共に訪れた著作活動について、大凡の整理と見通しをつけることは可能ではないかと思う。ただこれを基礎的な資料として、むしろ吉蔵著作の前後関係を決定するものは、その思想内容の把握理解に基づいた直観的判断にこそ委ねらるべきものであろう。そうした意味も含めて、吉蔵の数多い著述の中では会稽嘉祥寺時代を代表する章疏として『二諦義』と『法華玄論』、揚州慧日道場時代を中心とする中期の作品としては、『勝鬘宝窟』と『三論玄義』、長安時代の後期の代表作としては、『中観論疏』と『浄名玄論』などが、特に重要な作品である。

註

(1) 吉蔵の著述に関する研究としては、桜部文鏡「勝鬘宝窟解題」（『国訳一切経』「経疏部」一〇、昭和十一年九月）、高雄義堅『三論玄義解説』（昭和十一年九月、興教書院）、中田源次郎「吉蔵の百論疏に就いて」（『東方学報』東京第七冊、昭和十一年十二月）、椎尾弁匡「三論玄義解題」（『国訳一切経』「諸宗部」一、昭和十二年二月）、宇井伯寿「大乗玄論解題」（同前）、横超慧日「法華義疏解題」（『国訳一切経』「経疏部」三、昭和十四年五月）、椎尾弁匡「百論疏解題」（『国訳一切経』「論疏部」八、昭和十五年四月）、金倉圓照『三論玄義』解題（岩波文庫本、昭和十六年三月）、佐藤達玄「吉蔵の選述書について」（『印度学仏教学研究』十―二、昭和三十七年三月）、横超慧日「慧遠と吉蔵」（『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』昭和三十九年三月）、村中祐生「浄名玄論について」（『印度学仏教学研究』十三―二、昭和四十年三月）、同「大乗玄論について」（『印度学仏教学研究』十四―二、昭和四十一年三月）、拙稿「嘉祥大師吉蔵の基礎的研究―著述の前後関係をめぐって」（同前）、泰本融「中観論疏解題」（『国訳一切経』「論疏部」六、昭和四十二年六月）、村中祐生「法華玄論について」（『印度学仏教学研究』十五―二、昭和四十二年三月）、同「吉蔵著作の編年の考察」（『印度学仏教学研究』十六―二、昭和四十三年三月）、長尾雅人「十二門論疏解題」（『国訳一切経』「論疏部」七、昭和四十三年十月）、等がある。

(2) 金倉、前掲論文、二〇三頁参照。

(3) この問題は古く珍海『大乗玄問答』巻第一（大正蔵七〇・五七二下―五七三上）等に指摘され、宇井伯寿「大乗玄論解題」（『国訳一切経』「諸宗部」一）においても論及されている。「八不義」に関して均正『四論玄義』と比較対照したものとして三桐慈海「慧均撰四論玄義八不義について(1)―大乗玄論八不義との比較対照―」（『仏教学セミナー』第十二号、昭和四十五年十月）、伊藤隆寿「大乗玄論八不義の真偽問題」（『印度学仏教学研究』十九―二、昭和四十六年三月）、同「大乗玄論八不義の真偽問題（二）」（『駒沢大学仏教学部論集』第三号、昭和四十七年十二月）等の研究がある。

(4) 『法華経統略』巻第三（続蔵一・一・四三・一・五〇左上）の頭註に「一無大等八字」とあるを参照。

(5) 横超慧日「法華義疏解題」（『国訳一切経』「経疏部」三）

(6) 『大乗玄論』巻第四（大正蔵四五・四九上）、『浄名玄論』巻第四（大正蔵三八・八七六中）等。

(7) 註(5)横超論文参照。

(8) 註(1)の村中祐生氏論文中「法華玄論について」「吉蔵著作の編年の考察」等の諸論文参照。

(9) この前文にも「故為聖早日著文疏已両兼之、可得双用也」とある。

(10)『三論宗章疏』（安遠録）に「法華新撰疏六巻分本末為十二巻吉蔵述」（大正蔵五五・一一三七中）とあり、『法華新撰疏』六巻の著述の存したことを伝えている。ただし、これは「分本末為十二巻」という註記からして、現存の『法華義疏』十二巻をいったものとも考えられるが、珍海（一〇九一—一一五二）の『三論名教抄』には随処に「法花新撰抄云」としてこれを引き『義疏』とは区別していることは、たとえば、「新撰疏云、十解種性位、得人無我証不退位故名定聚已、後諸位雖並是定、但十解是無漏之初故得定名、義疏云、性種性者是十行此云、十解者是十住位也」（巻第六、大正蔵七〇・七四六下）といっているのを見ても明らかである。したがって、珍海の頃まで南都三論宗に吉蔵の『法華新撰疏』が伝承されてあったとみるべきである。

(11) 望月信亨『仏教大辞典』法華義疏の項（四五七三頁）参照。同書には『義疏』巻第四「木樒者、形似白檀微有香気、長安親見之也」（大正蔵三四・五〇五上）の一文も併せて引いて長安撰述の証拠としている。

(12)『勝鬘宝窟』巻上末「(前略) 涅槃疏内具会其同異也」（大正蔵三七・二一下）

(13)『三論名教抄』巻第十（大正蔵七〇・七九二下—七九三上）に「三示現者、涅槃（疏）十五云、六通有示現不示現者、若是如意通、知他心通、漏尽通、此三是示現、若是余三非示現、已如別記」と吉蔵『涅槃経疏』の一文を引き、文中の「已如別記」について珍海は、「如別記者、指余文也、余文者何可尋之」といって、『法華玄論』巻第一と『法華義疏』「普門品疏」とを以下参照している。詳細は本章第三節二、「『大般涅槃経疏』」参照。

(14) 村中祐生「吉蔵著作の編年の考察」（『印度学仏教学研究』十六—一）参照。

(15)『仁王般若経疏』巻上一「備如法華玄義釈、今略明之」（大正蔵三三・三一五中）

(16) 泰本融「吉蔵における中観思想の形態」（『東洋文化研究所紀要』第四十二冊、昭和四十一年三月）参照。

(17)『浄名玄論』巻第六「問、此対何所為耶、答、凡有二義、一為学摂大乗及唯識論人、不取三性存三無性理、（後略）」（大正蔵三八・八九七中）

(18) 第二篇第二章第三節「約教二諦の根本構造」註(33)参照。

(19)『三論玄義』（大正蔵四五・一一上）

(20) 同、（大正蔵四五・一四下）

(21)『十二門論疏』巻上（大正蔵四二・一七一上）

(22) たとえば(一)『中観論疏』巻第一本序疏に「要具斯三義乃円定、玄章内已釈之」（大正蔵四二・二上）とある。「斯三」とは中・観・論の三であり、『三論玄義』の中に「次別釈中論名題門」（大正蔵四五・一三中）という一項があり、この「玄章」

とは『三論玄義』を指すものと思われるが、これは同じ「序疏」に「所言中論者玄義具述」とあって、「玄章」とも「玄義」ともいっていることが明らかである。㈡『中観論疏』巻第六末に「問、薩婆多犢子何時出耶、答、仏滅後三百年中従上座部生薩婆多、従薩婆多出犢子部、玄義論以明之」(大正蔵四二・一〇〇中)とある「玄義論」が『三論玄義』を指すことは、同書の「明造論縁起」の一項に、「至三百年初迦旃延尼子去世、便分成両部、一上座弟子部、二薩婆多部(後略)」(大正蔵四五・九中)と同一内容が見られ、他の嘉祥章疏中最も詳しい。他にも「玄義中既述」といぅ場合、『三論玄義』中に同一内容が見られる等、多くの場合、『中観論疏』のいぅ「玄義・玄章」とは、すなわち『三論玄義』と考えられる。

(23)『三論玄義検幽集』巻第一「奉命撰者、或本云、大隋仁寿二年四月奉令撰」(令は命の間違いか)(大正蔵七〇・三八一下)

(24)『三論宗章疏』(安遠録)「中論玄一巻吉蔵述」(大正蔵五五・一一三七下)、『東域伝燈目録』(永超録)「中論玄一巻吉蔵」(大正蔵五五・一一五九上)

(25)たとえば『疏記』の巻第二末(大正蔵六五・六一中)、巻第三本(七〇中)、同(八〇上)、同(八〇中)等参照。

(26)『中観論疏記』巻第三本「言答玄義中具釈者、如一巻玄義第六分別大小門云、(後略)」(大正蔵六五・六九下)とある等参照。

(27)『法華経遊意』巻上「立名不同略有五双十義、具如浄名玄義已広述之」(大正蔵三四・六三八下)

(28)『続高僧伝』巻第二十「習禅篇」五「唐京師弘法寺釈静琳伝」(大正蔵五〇・五九〇上)参照。静琳(五六五―六四〇)は習禅者であるが、法朗門下の智矩の弟子であり、三論系の人であったところから、長安時代の吉蔵がこの寺に遊んだことは十分考えられる。

(29)『中観論疏』巻第七本に「有二種三苦、一僧佉人明苦、如百論疏出」(大正蔵四二・一〇二下)とあり、『百論疏』巻下之中にも「又外道云、内外雖異同明涅槃、若無涅槃則是邪見、故最後論之、釈涅槃不同、中論疏已具出」(大正蔵四二・二九九下)とあり、相互に引用がある。

(30)『十二門論疏』序疏に「大業四年六月二十七日疏一時講語」(大正蔵四二・一七一上)とあるを参照。

(31)『百論疏』序疏に「大業四年十月因講次直疏出不事訪也」(大正蔵四二・二三二上)とあるを参照。

(32)『十二門論疏』巻中之末「又見多者従空門入、愛見等者従無相門入、百論疏已具明之」(大正蔵四二・一九七上)

(33)『三論玄義検幽集』巻第一「問、百論十二門論両疏何時撰耶、答、如碑文説、仁寿二年出三論疏、問、百論序疏曰、大業四年十月因講次直疏出、十二門序疏曰、大業四年六月二十七日疏一時講語、此等説豈非相違耶、答、此挙序疏製作時而不関

三論疏」（大正蔵七〇・三八一下）

(34)『三論玄義検幽集』巻第一「問、中論疏何時撰耶、答、此玄下文云、如疏初序、准之仁寿二年撰中論疏、故検嘉祥碑云、仁寿二年令出浄名三論二疏、又中論疏第一云、以去仁寿三年三月二日、江南学士智泰来至皇朝請述所聞、遂為其委釈開為十門云云、此則於大業時著中論疏、以後望前故言去仁寿、此則三論疏前後製作非一二、公私講多遍数故、如此異説不相違矣、但今現行疏依仁寿三年請、大業年中製作而已」（大正蔵七〇・三八一下）

(35) 同、巻第二末「三者八不偈即涅槃本有今無偈、偈云、本有今無本無今有、三世有法無有是処、広釈如涅槃疏、今略弁之」（大正蔵四二・三〇中）

(36) 伊藤隆寿「弥勒経遊意について」（『駒沢大学仏教学部論集』第四号、昭和四十八年十二月）

第三節　吉蔵著作の古逸書

一　序

吉蔵の著述と伝えられるものの中には、各種の経録には記載されているが、現蔵経のいずれにも収録されておらず、写本や刊本の形での存在も知られていないものが幾つかある。すなわち、

(一)　法華新撰疏六巻
(二)　大品般若略疏四巻
(三)　孟蘭盆経疏一巻
(四)　中論玄義一巻
(五)　十二門論略疏一巻
(六)　三論序疏一巻（以上、安遠録、永超録所載）
(七)　華厳疏二十巻
(八)　無量義経統略
(九)　中辺分別論疏四巻（以上、奈良朝現在録）
(一〇)　三論略章三巻（以上、永超録）
(一一)　涅槃経疏十四巻、又二十巻
（以上、奈良朝現在録、安遠録、永超録、義天録）

等である。このうち、㈣『中論玄義』一巻については、『三論玄義』一巻と同本異称であり、南都の三論学者の間で『中論玄義』として伝承された事実の存することは、すでに指摘した。また、南都三論宗の間で、少なくとも珍海（一〇九一―一一五二）の頃まで諸註釈書に引用が見られるのは、前記『中論玄義』を除けば、『法華新撰疏』六巻と『涅槃経疏』二十巻、それに『三論略章』三巻の三本のみで、その他の古逸書については、たとえ経録にその記載があっても、南都三論学者の間に伝承され、依用された形跡を全くうかがうことができない。この三本のうち、『法華新撰疏』については、ほとんど数例の引用が見られるだけで、(1)他の法華註疏に比べてその依用度は問題にならない程少ない。これに対して『涅槃経疏』の場合は、全く事情を異にし、むしろ日本南都の三論学者の間では、他の吉蔵著作と同様に頻繁に引用されている。経録に関しても、巻数の相違はあるが、全経録に記載されている。また『三論略章』三巻については、これを記しているのは『永超録』一本だけであるが、本書については、一巻本の同名の章疏が、大日本続蔵経に収録され、そこでは、作者名に代って「胡嘉祥法師導義之要」と録されている問題の書である。そこで、『涅槃経疏』と『三論略章』の二本を選んで、以下考察を加えることとする。

二　『大般涅槃経疏』

㈠

本疏について、各種経録の伝えるところは次の如くである。

一　奈良朝現在一切経目録（石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』付録一一二頁）
　涅槃経疏　　十四巻　　吉蔵

二　三論宗章疏（安遠録）　　　　　　　　（大正蔵五五・一一三七中）

涅槃義疏　二十巻　吉蔵述

三　東域伝燈目録（永超録）　（大正蔵五五・一一五四上）

大般涅槃経疏　二十巻　吉蔵

四　新編諸宗教蔵総録（義天録）　（大正蔵五五・一一六八上）

大般涅槃経疏　十四巻　吉蔵述

すなわち、吉蔵には『涅槃経遊意』一巻の他に、散逸して現存蔵経中には収録されていないが、『大槃涅槃経疏』二十巻、若しくは十四巻の撰述があったことが伝えられているのである。これについて吉蔵自身もまた次のように言及している。すなわち『涅槃経遊意』の冒頭に、

余昔経注録之疏零失、今之憶者十不存一、因玆講以聊復疏之　（大正蔵三八・二三〇上）

と述べている。ここにいう零失した昔の註疏が、経録の伝える『涅槃経疏』そのものであるかどうか、にわかに断定はできないが、『中観論疏』巻第二末では、

三者八不偈即涅槃本有今無偈、偈云、本有今無本無今有、三世有法無有是処、広釈如涅槃疏、今略弁之　（大正蔵四二・三〇中）

といって、明らかに自撰の『涅槃疏』の名をあげて説明を譲っているのである。『中観論疏』のこの部分に註記した日本三論学者の安澄（七六三—八一四）は、

言広釈如涅槃疏等者、如彼疏第十巻云　（大正蔵六五・九八上）

といって、これが「涅槃疏第十巻」に相当することを明かし、同処の疏文を長々と引用しているのである。このことは、吉蔵自身、自著の『涅槃経疏』の存在を明言し、日本三論学者もまた、これを伝承し依用していたことを示すものとして注目され、また前記経録の記載を裏付けるものである。

ところで、安澄は、『疏記』において吉蔵の『中観論疏』を註釈する場合、吉蔵がきわめて達意的に涅槃経を引用しているのに対して一々その巻数を明示し、涅槃経の原文を再録するなど懇篤な註釈を記するのであるが、この場合参考として「涅槃疏第何巻云」といって経の詳細な解釈を『涅槃経疏』に求めていることが多いのである。さらに、「涅槃疏云」と直接的表現を取らず、単に「疏主釈云」といって『涅槃経疏』を依用する例も多数見られる。たとえば、

　言或有無作色等者、如大経次文云、善男子（中略）

と吉蔵疏の「有無作色」を解釈する際、『涅槃経』巻第三十一迦葉菩薩品（大正蔵一二・八一四下）の原文を引用した直後に、

　疏主釈云、此下一双諍論、有無作色無無作色、若是薩婆多明有無作、而無作是色（後略）　（大正蔵六五・五七上）

といっている。この場合の「疏主釈云」の疏主とは、勿論吉蔵であるが、「吉蔵の釈文に云く」とは、明らかにその直前に出した『涅槃経』「迦葉品」に対する吉蔵の註釈、つまり『涅槃経疏』と目される一文を引いているのである。このことは時代は下るが珍海（一〇九一―一一五二）の『三論名教抄』巻第五にも同一の文を出して、

　涅槃疏十八云、若是薩婆多明有無作、而無作是色　（大正蔵七〇・七四一下）

といっていることから、これが吉蔵撰述の『大般涅槃経疏』巻第十八の一文であることが断定されるのである。

かくて、安澄（七六三—八一四）・玄叡（—八四〇）・珍海（一〇九一—一一五二）・澄禅（一二二七—一三〇七）等の日本南都の代表的な三論学者の著述の中に、このような形で吉蔵の『大般涅槃経疏』が引用されることがきわめて多いのである。しかもその頻度は、吉蔵の他の著述『中観論疏』や『大乗玄論』等の引用に比べてもむしろこれらをしのぐ程である。このことは、日本仏教者の一乗思想への関心の強さを示すとともに、日本三論学者において『涅槃経疏』が吉蔵の有力な著述とみなされ、その与えた影響の大きかったことを示すものであろう。

㈡

筆者は、かつてこの『涅槃経疏』の逸文を日本三論学者の末註から収録し、その復原再構成を試みたことがある。[2] その結果、本疏は、一部経録の伝える十四巻の構成ではなく、全二十巻である。これは、もともと十四巻本と二十巻本の二種の異本があって、後者が流布したのか、十四巻本は二十巻本の一部であったのか、現在ではこれを知る手がかりは全くないが、南都の三論学者の間でこの問題についてコメントしたものが皆無であるところからしても、恐らく当初から二十巻であったと思われる。今、疏二十巻の組織大綱を知る前に、吉蔵ははたして『涅槃経』の北本と南本のうち、いずれを依用したかをみなければならないが、この点について『涅槃経疏』巻第十二に、

迦葉曰如来言於娑羅双樹下、第二明無所得、山中諸法師請止観師講涅槃、師直取第十五巻唱此中文商略無所得意、明是涅槃正意也[3]

という一文がある。これは明らかに、南本巻第十五梵行品第二十ノ二（大正蔵一二・七〇七上）にある、

迦葉菩薩白仏言、世尊、如来先於婆羅双樹間、為純陀説偈、

本有今無　本無今有

三世有法　無有是処
世尊、是義云何（後略）

という文中における「本有今無偈」の釈であり、北本ならば巻第十七梵行品第八ノ三（大正蔵一二・四六四下）である。ただし、この場合正確には止観寺僧詮の依用したのが南本涅槃経であるということが判明しただけで、それがそのまま吉蔵の依用したテキストも南本であったと断言はできないが、別に『中観論疏』巻第一末に、

以涅槃十三巻明今昔二法輪皆挙小対大　　（大正蔵四二・一四上）

とある涅槃経の十三巻とは、南本巻第十三聖行品下にある、

善男子、是諸大衆復有二種、一者求小乗、二者求大乗、我於昔日波羅奈城、為諸声聞転于法輪、今始於此拘尸那城為諸菩薩転大法輪　　（大正蔵一二・六八九下）

の文を指すのである。北本の同文は、巻第十四聖行品下（大正蔵一二・四四七下）に相当する。吉蔵は、この文を指して「涅槃経十三巻」と称しているのであるから、明らかに本疏は南本涅槃経の註疏である。そこで次に南本涅槃経と本疏の組織科文を対比してみると、次の如くである。

大般涅槃経（南本）		**大般涅槃経疏**（吉蔵）
巻第一	序品第一	巻第一
巻第二	純陀品第二	巻第二
巻第二	哀歎品第三	巻第三

巻第三	長寿品第四	巻第四
巻第三	金剛身品第五	巻第五
巻第三	名字功徳品第六	巻第五
巻第四	四相品第七ノ一	巻第六
巻第五	四相品　余	巻第六
巻第六	四依品第八	巻第七
巻第七	邪正品第九	巻第八
巻第七	四諦品第十	巻第八
巻第七	四倒品第十一	巻第八
巻第八	如来性品第十二	巻第八
巻第八	文字品第十三	巻第九
巻第八	鳥喩品第十四	巻第九
巻第九	月喩品第十五	巻第九
巻第九	菩薩品第十六	巻第十
巻第十	一切大衆所問品第十七	巻第十
巻第十	現病品第十八	巻第十
巻第十一	聖行品第十九ノ一	巻第十一
巻第十二	聖行品第十九ノ二	巻第十一
巻第十三	聖行品　下	巻第十一
巻第十四	梵行品第二十ノ一	巻第十二
巻第十五	梵行品第二十ノ二	巻第十二
巻第十六	梵行品第二十ノ三	

巻第十七　梵行品第二十ノ四
巻第十八　梵行品第二十ノ五
巻第十八　嬰児行品第二十一
巻第十九　光明遍照高貴徳王
菩薩品第二十二ノ一
巻第二十　〃　第二十二ノ二
巻第二十一　〃　第二十二ノ三
巻第二十二　〃　第二十二ノ四
巻第二十三　〃　第二十二ノ五
巻第二十四　〃　第二十二ノ六
巻第二十五　師子吼菩薩品
〃　第二十三ノ一
巻第二十六　〃　第二十三ノ二
巻第二十七　〃　第二十三ノ三
巻第二十八　〃　第二十三ノ四
巻第二十九　〃　第二十三ノ五
巻第三十　〃　第二十三ノ六
巻第三十一　迦葉菩薩品
第二十四ノ一
巻第三十二　〃　第二十四ノ二
巻第三十三　〃　第二十四ノ三
巻第三十四　〃　第二十四ノ四
巻第十三
巻第十四
巻第十五
巻第十六
巻第十七
巻第十八
巻第十九

巻第三十五　憍陳如品──第二十五ノ一─┐
巻第三十六　〃　　　　第二十五ノ二─┴─巻第二十

㈢

吉蔵が本疏を著わしたのは何時頃であったか、正確な年代については知るよしもないが、前述のように、晩年の長安時代に再治した『中観論疏』にこれが引用され、同じく、『涅槃経遊意』の告白から推しても、初期の作品であることは間違いなかろう。吉蔵の他の著述との相互の引用関係については、『勝鬘宝窟』巻上末に、小乗戒の同異を論じて、

涅槃疏内具会其同異也　　　　　　（大正蔵三七・二一下）

といってその説明を「涅槃疏」に譲っている箇所がある。『宝窟』は、首題に「慧日道場沙門吉蔵撰」とあるように揚州慧日道場時代の作品と考えられる。すでに述べたように、吉蔵が慧日道場に止住したのは開皇十七年（五九七）四十九歳の九月から、十九年（五九九）五十一歳の二月までであり、この時期の著述である『宝窟』の中にこれが引用されているところから、慧日道場に移る以前、つまり会稽嘉祥寺時代にすでに本疏は成立していたはずである。

また、『大般涅槃経疏』巻第十五には、「六神通」に関して、

六通有示現不示現者、若是如意通・知他心通・漏尽通、此三是示現、若是余三非示現、已如別記[4]

といっている。これを重視した珍海の註記[5]によれば、別記とは吉蔵の余の文を指し、それは『法華玄論』巻第一と『法華義疏』巻第十二の二文に相当するといわれる。すなわち、『法華玄論』巻第一を見ると、

問、六通之中三論是何等通耶、答、就六通義、三是示現、三非示現、他心通即他心輪、如意通謂神通輪、漏尽通謂説法輪、問、余三通何以不名示現、答、他心等三能令衆生即事信験、故名示現、天眼等三則不能爾、故不名示現也（大正蔵三四・三六五下）

とあり、内容的には正しく対応することができる。『法華義疏』についても、

六通之中三是神通非示現、謂天耳天眼宿命也、三是神通亦是示現、謂他心神足漏尽、漏尽説法、神足転変、他心知機、即以事令人信験故名示現、謂神通示現一双也（大正蔵三四・六二四上）

と、一応珍海の指示通り相当文を見出すことができるが、『涅槃疏』の「是余三非示現」の具釈としては、『玄論』の「問余三通何以不名示現」以下の文がより正確にその指示に答えていると思われる。そこで、仮に、『涅槃疏』のいう「別記」が『法華玄論』若くは『法華義疏』に当るとすれば、本疏の成立は、これらの後、『勝鬘宝窟』以前に、すなわち会稽嘉祥寺時代の後半に成ったものであろう。

三　『三論略章』

(一)

『三論略章』一巻は、『大日本続蔵経』（第一輯第二編第二套第三冊二八七左—二九六左）所収の小論で、三論の要義を簡潔に解説したものである。すなわち全一巻を二諦義・二智義・般若義・真応義・涅槃義・仏性義・二河義・二種次第義・正像義・金剛三昧義・生法二空義・涅槃義・真応二身義・常無常二鳥義・半満義・仏性義の十六条に分けて説明しているが、涅槃義と仏性義の二つが前後重複しているので、実際には十四条である。作者名は明記されていないが、「胡嘉

祥法師導義之要」と記されているところから、嘉祥大師吉蔵と関わりのあることは明らかである。これについて続蔵のあとがきには、

卍云、此書恐邦人所摘録、而所抄出者、則係嘉祥大師製作、故姑収蔵爾云

といっている。さらに、境野黄洋博士は、『仏書解説大辞典』(6)の本書の項でこのあとがきにふれて、「然も果して嘉祥の製作を抄出したものか、或は単に三論名目を適宜に摘出したので、必ずしも嘉祥の作によりしものではないのか、問題である」と述べている。この仏書解説の問題提起は少しく曖昧である。というのは、あとがきに「係二嘉祥大師製作一」とある「嘉祥の製作」の意味するものが必ずしも明確にされていないからである。つまり、嘉祥の製作とは嘉祥大師の著作全般を指すのか、もつと限定して『三論略章』という嘉祥の著作そのものを指すのかどうか不明なのである。前者の意味でなら、あとがきのいう「係二嘉祥大師製作一」とは、現在の『略章』一巻は、嘉祥の著作全般から抄出したものであるという意味である。解説者の問題提起はこの点を疑ったものであるとすれば、その意図するところは『略章』一巻が嘉祥の著述とは関係なく、単に日本三論学者の筆になる三論宗義の要語解釈であろうと疑っているのである。また、後者の意味でなら、もと『三論略章』という嘉祥の著作があってそれを抄録したのが、この現存の『略章』一巻であるという意味になる。解説は実はこの点を問題にし、疑っているとも解されるのである。いずれにしても、ここで直接現存の『略章』が吉蔵の真撰であるかどうかが論ぜられているのではなくて、問題は、㈠単に日本の三論学者による独創的な三論教義の要語解釈であるのか、㈡或いは吉蔵の各種著述から抄録し、これを現存の形に再構成したものであるのか、㈢または吉蔵の著述にもと『三論略章』なるものがあって、その部分的抄録が現存の『略章』一巻であるのか、以上の三点にあるように思われる。

周知のように、現存の吉蔵著述は比較的本人自身の筆になるものが多く、『大乗玄論』の一部等を除いては、従来あまりその著作の真偽に関しては問題にされることはなかったのである。しかし、中国仏教者中最大の著述量をもって知られる彼には、古記録等に彼の著作であると明記されながら既に散逸して存在しないものも数多くある。これらについ

ては、その当否を研究する手がかりを得られないのが通例であるが、この『略章』一巻は、現存蔵経がその摘録であると明記している点、真偽いずれにしても、既存の吉蔵著作の性格を考える上で数少ない例外的な資料になると考えられるのである。以下この点について検討を試みることにしたい。

(二)

本書に関する古記録については、まず『奈良朝現在一切経目録』(7)には、撰者不詳のまま「三論略章・三巻」と記され、景雲二年（七六八）古文書に記載されている。しかし、同時代人の三論の碩学安澄（七六三―八一四）は、明らかにこれを吉蔵の著作として彼の主著『中観論疏記』に引用している。すなわち『中観論疏』巻第五本「染染者品」に「若見十二因縁、即縁河満性河傾云々」（大正蔵四二・七三中）という一文を釈して、安澄は、「言若見十二因縁等者、疏主釈云」といって長文を引用し、「具如三論略章二河義也」と述べているのである。いま、この安澄の引用と現存『略章』二河義とを対照すると次の如くである。

『略章』二河義

二河者、凡有五種相対、一者縁河対仏性、二者生死河対涅槃、三者衆生河対仏（性河）、四者善法河対悪法（河）、五者煩悩河智慧（河）、（問、此五種二河並出何処、答、経教不同）

釈迦教（其）中具有河之与海、多借河名、舎那教中具有河之与海、多借海喩、此因取其深広無辺流注不沈浮等義、若是師子吼品明、生死河中有七種人欲度生竭（死）、即生死河也、迦葉品中、有七類人求涅槃、即涅

『中観論疏記』

二河者、凡有五種相対、一者縁河対仏性、此是二用相対、二者生死河対涅槃、此是得失両果相対、三者衆生河対仏、此是得失両人相対、四者善法河対悪法、此明乗扶両法相対、五者煩悩河（対）智慧此就迷悟解惑相対

（而）釈迦教中具有河之与海、多借河名、舎那教中具有河海、多借海喩、此同取其深広無辺流注不沈浄等義、若是師子吼品明、生死河中有七種人欲度生竭、即生死河也、迦葉品中明、七種人求涅槃、即涅槃河、又云、衆生寿命入如来寿海中、即衆生仏河、又云、雖有亀魚竝不離於河、

槃河、又云、衆生寿命入如来寿海中、衆生（河）仏（陀）海（仏）也、又云、雖有亀魚並不離於河、大（智）論云、舎利弗不能度布施即河善法、又云、如来海衆生海（仏）智慧海、即善法悪法等（河）也、
問、師子吼明七種衆生、迦葉品明河中七人、云何判一是生死二是涅槃耶、答、師子吼明、七種人同欲度生死、有度（有）不度者、欲断煩悩有断（有不断）者、故是生死河、迦葉品明、七人同欲求涅槃、有得（有）不得、（同）欲見仏有見（有）不見者、故是涅槃河也（問、此中河義為同異、答、）総而論唯有二河一生死河二涅槃河、今一往離之故或十也、（若是十二因縁河与仏性河）此是二用相対（若是生死河涅槃河）此是得失両果相対（衆生河仏河）此得失両人相対（若是善法河悪法河）此明乖扶両法相対（煩悩河智慧河）此就迷悟解惑相対

大論云、舎利弗不能度布施即河善法、又云、如来海衆生海智慧海、即善法悪法等也、
問、（何故）師子吼（品）是生死河、迦葉品是涅槃河耶、答、師子吼品明、七種人同欲度生死、有度不度者、欲断煩悩有断者、故是生死河、迦葉品明、七人同欲求涅槃、有得不得（者）、欲見仏有見不見者、故是涅槃河也、唯総而論即有二河、一生死河涅槃河、今一往難了故、成（五対）十（河）、也（准此於是挙十河之中初縁性河具如三論略章二河義也）
（中観論疏記、大正蔵六五・一五五上―中）
（　）内の字句は相互に欠けている字句である。

しかし、延喜十四年（九一四）成立の『三論宗章疏録』（安遠録）にはその記載がなく、寛治八年（一〇九四）成立の『東域伝燈目録』（永超録）には、「三論略章・三巻・吉蔵」と「三論略章・三巻・浄秀師」の二書が記載されている。(8)
また、東武謙順（―一八一二）の『増補諸宗章疏録』には、この二部とも「三論略章・三巻・吉蔵述」とされているのである。(9)
ところで、『永超録』と同時代人の珍海（一〇九一―一一五二）は、その著『三論名教抄』の中で、「略章一巻義、有八科、初明二諦義、而無重数」といい、その下に割註して、

旧目録言、八科章一巻、嘉祥撰、今見此大初立義目、与内文有違、学者考之　（大正蔵七〇・六九三中）

と註している。また、同じく『三論玄疏文義要』には『略章』二諦義を引いたあとで、

古録中云、八科章者是欠、可尋之、且云非嘉祥作　（大正蔵七〇・二四〇下）

と註している。すなわち、珍海の見た『略章』は一巻であり、別名『八科章』と称し、珍海は古録を引いてこれを嘉祥の作ではないと疑っているである。珍海は他にも「二河義」「二智義」「金剛三昧義」「二種次第義」「正像義」等を自著の中に引用しているが、これらはすべて現存『略章』の内容とほぼ一致しているのである。ということは、すでに見たように、安澄が嘉祥作とみなした『略章』二河義は、現存のものと内容的には一致するが表現形式の上で多少の差違が見られることと考え合わせると、次のような推定が成り立つのではなかろうか。すなわち安澄（七六三―八一四）と珍海（一〇九一―一一五二）の間では、引用された『略章』の内容が異なっていたということ、つまり、珍海の時には既に何者かによって抄録された、現存の形に近い『略章』一巻が存在していたということである。したがって、珍海は、これを嘉祥作ではないと疑ったと考えられるのである。これを『八科章』と称したことは、当初、抄録の一巻『略章』は、大別して八科の条目から成っていたからだと思われる。たとえば、珍海は、『名教抄』般若義において、

略章二智義、外別立般若章　（大正蔵七〇・八〇五下）

と述べて、『略章』では「二智義」に付属して「般若章」があったことが知られるが、現存『略章』では「般若義」として独立しているからである。つまり、『八科章』における附属的な条目が独立して、同じ一巻の中でも条目についてはその倍数である現存の十六条から成る『三論略章』が成立したと考えられるのである。また「仏性義」「涅槃義」の重複については検討の余地があるが、これについて同じ『名教抄』「理内外義」に関して珍海は、

略章八科中、別立義目、而闕無文　（大正蔵七〇・八〇六中）

といっているところから、「理内外義」が当初の『略章』においては別立されてあったことがうかがわれる。ところで、珍海当時欠落していたこの条目は、現存『略章』においてもまた見当らないのである。そのかわり現存『略章』には「仏性義」「涅槃義」がそれぞれ二つあり、内容的にもそれぞれ重複している点が認められるのである。ということは、もとの「理内外義」がその内容的類似からして、新たに抄録された『略章』においては「仏性義」となって顕われたため、条目が重複する結果になったと考えられはしないだろうか。条目の重複をも敢えて厭わなかったことは、『八科章』それぞれの主と従の項目を独立させる意味で、どうしても十六条を立てる必要があったからではないのだろうか。いずれにしても、推測の域を出ないが、珍海の頃すでに抄録の形で、現存のものに近い一巻本『三論略章』が存したことだけは確かであろう。

㈢

次に具体的な内容面から『略章』の検討を試みたいが、一例として「般若義」の全貌について他の吉蔵の著作と比較対照してみよう。

『略章』般若義	吉蔵の他の著作
(1)問、云何為般若、答、依釈論凡有八解、今略解述六家 第一解云、般若但是真無漏慧、位在何処、答大乗為論、初地以上即是真無漏慧、三十心名相似、小乗為論、従苦忍以上名真無漏、自爾之前名為有漏	次釈、以何為波若、解云、仏滅後竜樹未出之前、凡有六解両病、合為八家、（略）今前論竜樹未出之前六解者、第一家、以無漏慧根為波若、問、無漏慧根此為取相似無漏、為取真無漏為波若、答、旧有両釈、初家云、此取相似無漏為波若、（略）若大乗者、即是三十心、内凡夫為相似無漏、此中名波若也、次解云、取真無漏為波若、小乗

第二、般若但是有漏慧、以菩薩除煩悩得般若、故知是有漏也
第三云、有漏無漏二種智慧皆是般若、所以是有（漏）、菩薩従発心至坐道場、皆是般若故智通也
第四云、般若非有漏非無漏、非有為非無為不可言説離諸戯論、竜樹菩薩出世評両解云、有人言、前之四説皆有道理、皆出仏口随衆生故、作種種説、有人言、最後解者是、以過語言道、離諸戯論、依無所得、是真般若也
問、六解中今用何解耶、答、若随縁方便、並皆有此義、如其為執、悉非般若、

従苦忍已去、大乗登地已去也
第二解云、以有漏為波若、小乗苦忍已前皆是有漏、大乗三十前是有漏（略）第三解、従初発心、訖至金剛三昧、已来是因位、皆是波若、至仏時転名薩婆若、此就因果判、因名波若、果名薩婆若
（略）第四家解、合取漏無漏為波若、此位従初発心、至苦忍前、併地前也、但縁涅槃仏果、仏果涅槃此是無漏境、心縁此境名無漏、只此心即未断煩悩、則是有漏、故以有漏無漏為波若、（略）第五解云、波若通漏無漏為無為、並取漏無漏為無為為波若、（略）
第六解、波若非漏無漏、非為無為、離四句絶百非、（略）
問、此六解云何、何者為是、今明、具四句（略）言併是者、若識此皆是如来方便教門、赴縁之説法者、則能得道、此則皆是不可破也（略）後是初非者、後説大乗是法不可示、言辞相寂滅、即是為説大乗
（『大品経義疏』続蔵一・一・三八・一・一六右―一七右上）

対照した『大品経義疏』では、第一家は無漏の慧根を般若となすが、無漏の慧根とは相似無漏か真無漏かについて二説をあげる。一つは相似無漏を般若とし、小乗は四善根、大乗は三十心に相当するという。もう一つは真無漏を般若となし、小乗は苦忍以上、大乗は初地以上に相当すると述べている。この両釈のうち、『略章』は、後者のみをとって第一家は真無漏を般若となすとしているが、三十心を相似と名づくという一文は、この二つの解釈のうち、前者のものをそのままとっているとしか考えられない。これは吉蔵以外の人間が、吉蔵の各種著述から取意してとったために起った

混乱であるとも思えるが、写本の脱落ということもあり、また、これはこれで説明のきわめて簡略化したものと取れないこともない。たとえば、同じ吉蔵の『大品経遊意』では「第一家云、無漏為ニ般若一」(大正蔵三三・六四下)といっているだけで、一切の説明を略している。したがって『略章』の文は『義疏』と『遊意』の中間的なものともいえるからである。第二の般若有漏の説は、説明部分は『略章』独自のもので『義疏』にはない。第三は、おそらく『義疏』の第四に相当し、第四は、『義疏』の第六解に相当すると思われる。『略章』は「六家を述べる」といって、この四家をあげるのみで、故意か脱落によるものか他の註疏に見える二家を略しているが、次に「有人云」として二つあげるのを含めれば六家にはなる。しかしこれは、『義疏』の後段でこの六解についての是非を四句分別する一部がこれに相当するともいえるし、『大品経遊意』にあげる八家中、「第七家云、前六併是也、第八家云、前六中唯第六家所説是也」(大正蔵三三・六四下)に相当するといえないこともない。いずれにしても、この後段の文章は『略章』独特のものである。

(2)秦言智慧故可翻、実相宗重、智慧軽薄、故不可以智慧秤量、般若不可翻	釈論有二文、一者般若、秦言智慧、開善用之、次文云、般若深重、智慧軽薄、不可以軽薄智慧秤量深重般若 (『金剛般若経疏』大正蔵三三・八九下) 波若定実相、甚深極重、智慧軽薄、故不能称於般若(此招提用之、今謂、不然、釈論乃明不可称義、非不可翻也) (『大乗玄論』大正蔵四五・四九下)

これは可翻と不可翻の一段であるが『略章』に「実相宗は重く、智慧は軽薄なるが故に、智慧を以て般若を秤量すべからず、般若は不可翻なり」というのは吉蔵の真意でないことは、『大乗玄論』の文意から明らかである。また実相宗という呼称は吉蔵のいかなる著作にも見られない用例で、後代のものというよりは明らかに日本人の通例であろうと思われる。

(3)大論云、般若有二種、一者有為般若、有生有滅、故是無常、二者無為般若、無有生滅、是故有常

問、大品明有為波若無為波若、豈不正弁常無常耶、答、無為波若有二種、一者以実相境名無為波若、所生観智名有為波若、二者以仏果法身名無為波若、菩薩因慧名有為波若

（『大乗玄論』大正蔵四五・五七中）

この有為般若・無為般若の問題は吉蔵にあっては種々な角度から論ぜられるが、多くの場合、下の『大乗玄論』の用例に見られるように、境智を分けていう場合とか、因位と果位に関していう場合に限るのであって、所依となった『大智度論』の真意もそうである。『略章』のように『涅槃経』の常無常に関連させて有為般若を無常とし、無為般若を常とする説明は、少し出来すぎている感を持つ。しかし、全くの間違いとはいえないが、吉蔵においては他にこのような例は見られない。

(4)実相般若者、道超四句、理絶百非、大論云、般若波羅蜜実行不顛倒、念想観已除、言語法亦滅、此方便般若者、有生有滅、有智有愚、般若無智無行、不知以般若無智即是愚方便、此無所不知即是智方便、文字般若者、即仏説波若、説名字及小経巻也、実相般若既非愚智、所以為体、方便般若者有愚智、即是用也、実相般若為当体受名、為従境受秤、具有此義、自有智実境、故名為実相、亦当般若体、即是実相也

今且明三種波若者、持公解云、一者実相波若、二者方便波若、三者文字般若、彼以大論第百巻即文証云、波若有二道、一者波若道、従初訖累教品、二者方便道、従無尽品去訖経、是波若道則是実相波若、方便道則是方便波若、文字通両処也、今明作此判制者大為失（中略）今明、三種波若義、只就波若道中自論三種境、此則一者実相波若則是境、二観照波若、三者其文字波若

（『大品義疏』続蔵一・一・三八・一・一四右下—左上）

これはいわゆる三種般若の説明であるが、『略章』の説明は、明らかに吉蔵の説とは異質である。つまり、吉蔵にお

ける三種般若とは、『義疏』の後段の如く、実相般若・観照般若・文字般若の三である。これは吉蔵の著作では、『中観論疏』や『三論玄義』等に詳しく、『三論玄義』では、これを中・観・論の三字に配当していることは周知の通りである。しかし、方便般若を三種般若の一つに加えることは、吉蔵においては全くないことである。天台大師智顗の場合には、『金光明経玄義』巻上の三般若に、(10) 実相と観照と方便の三をあげている例が見られるが、智顗の場合にも、文字般若の代りに方便般若をとるのであって、『略章』のように観照般若の代りに方便般若をあげているのではない。方便般若について言及することは、吉蔵においては、明らかに他人の異説として紹介されているのであって、その最も詳しいものが、下にあげた持公の説であり、吉蔵はこれを、「今明、作二此判制一者大為レ失」と断じているのである。また『略章』は、実相般若と方便般若を体と用の立場から論じているが、これについては、別に『大品経義疏』に、

然復有云、非愚非智為実相般若、愚智是方便般若、明此二事文言是文字波若、此別是一義、欲示体用、明非愚智為是体、愚智為用、此非二道意也

（続蔵一・一・三八・一・一五右下）

と批判している。『略章』では、このように吉蔵において批判された異説が、そのまま三論の要義として示されている訳である。

(5)般若未曽因果、一往為論、宜名為因、釈論云、般若不属二乗、但属菩薩、故智慧因也、若至果、即反名薩般若、薩般若翻為一切智
亦得為果、如涅槃三徳中般若、涅槃既是果、三徳般若豈非果耶

問、摩訶波若何故非三乗通学、答、論云、波若不属二乗、所以然者、既称摩訶般若、即是大乗、簡非二乗、故知波若独菩薩法

（『大乗玄論』大正蔵四五・五一下）

次問、若取因中智慧、以為般若、是亦不然、所以者何、経中有種種説、或云、因名般若果称薩般若、或因果悉称般若、如大経三徳之中有般若徳、故知般若亦是果名不応偏執

（『金剛般若経疏』大正蔵三三・八八上）

この般若の因果の問題はごくありふれたもので、「涅槃の三徳云々」というのも趣旨は下の『金剛般若経疏』などと内容的にも一致している。

(6)問、涅槃経云、般若者一切衆生、毗婆舎那一切聖心、闍那者諸仏菩薩、是事云何、答、此無浅深中作浅深、般若宜翻為慧、其義劣、毗婆舎那翻之為智、其義小勝、故是一切聖、闍那此翻為見、其義最勝、故在諸仏菩薩

又取案涅槃師子吼文中云、波若者謂一切衆生、毗婆舎那一切聖人、闍那者諸仏菩薩者、波若真云慧浅、故名一切衆生、毗婆舎那云見、少深故云一切聖人、闍那翻為智、智最深故云諸仏菩薩也

（『大品経義疏』続蔵一・一・三八・一・一三左上）

しかし、ここで般若と毗婆舎那と闍那の三智について論及しているところになると、再び混乱が見られる。この一段の文に酷似している下の『大品経義疏』の一文を見ると、毘婆舎那は見といい、闍那は翻じて智となすといっているが、『略章』では毗婆舎那が智に、闍那が見になっている。周知のように、毘婆沙那は Vipaśyanā の訳で、観・観察などと訳すのが普通である。その意味は、慧を以て諸法の性相を分別照見することであり、典拠になっている『涅槃経』にも、別に「毘婆舎那名為㆓正見㆒」[11]とあり、観という訳語を使わないとすれば、見の方が適切である。闍那についても同様で、これは勿論 jñāna の音写で智と訳されるのが普通である。闍那の俗智というように、凡そ世間出世間の一切の事理に対し決定了知する精神作用である。当然この『略章』の初歩的な間違いは、はなはだ不可解であるといわざるを得ない。

(7)般若波羅蜜者、道安法師翻為度無極、大智論云彼岸到也

若是波羅蜜有三翻、一云、彼岸到如前、二云、事究竟、亦出釈論無生品、三者賢劫経翻為度無極也

（同・一・一九右上）

ここでは般若波羅蜜の波羅蜜について『略章』は『大智度論』の彼岸到とともに釈道安（三一四―三八五）の度無極に言及している。波羅蜜を度無極となすのは、古訳によく見られる普通の用語であるが、吉蔵の著作で、波羅蜜の釈を組織的に行なっている『大品経遊意』や『大品経義疏』、或いは『金剛般若経疏』『仁王般若経疏』のいずれもこれを道安の翻案語として扱っているものはない。下に挙げた『大品経義疏』でも、吉蔵は竺法護訳『賢劫経』の訳語として提示している。しかし、経録によれば、道安には『賢劫経略解』一巻が存したことになっていて、道安がこの竺法護訳『賢劫経』に註疏したことは事実であるから、そこで道安が波羅蜜の訳語としてこの度無極を用いたということは有り得ないことではないから、吉蔵がこれを知っていて、『略章』のような用い方をした例も考えられないではない。

(8)然常有二説、般若従有相此岸、至無相彼岸、若是涅槃従生死此岸、至涅槃彼岸
今説、如此釈度、非究竟也、若然、彼此乖勉（ママ）方是究竟度義

問、波羅蜜云度彼岸者、若為（略）約涅槃所明、生死為此岸、涅槃彼岸（略）波若則以有相為此岸、無相為彼岸、（略）此是開善解也、（略）今明、此解並無出処、故不用　（同・一・二〇右上）

最後の波羅蜜の釈義については、『大品経遊意』には、

成論師有相為此岸、無相為彼岸、生死為此岸、涅槃為彼岸、衆惑為此岸、種智為彼岸　（大正蔵三三・六五上）

とある。これがさらに、ここに対照した『大品経義疏』[12]では、開善寺智蔵（四五八―五二二）の解釈として批判されている。しかし、浄影寺慧遠（五二三―五九二）の『大乗義章』等には、これを代表的な波羅蜜の釈義としてあげているくらいであるから、正当な説であろうが、今は、三論の立場からこれを批判的にみている点では、『略章』も吉蔵の他の著作も一致している。

(四)

以上が『三論略章』の「般若義」の全文である。若干の他の吉蔵の著作と比較対照してみた結果では、現存の『略章』は、明らかに吉蔵の著述とはいえないかも知れないが、また日本人の完全な創作であるとはいえない。吉蔵の他の著述とは、部分的にきわめて近い内容と表現をもっているからである。しかし、いくつかの吉蔵著作の単なる抄録であるならば、さらに厳密な一致性を見出すことができるはずである。その意味では、厳密には、たとえば『三論名教抄』や『三論玄疏文義要』のような、単なる吉蔵著作の Anthology ではないのである。一方、「二河義」に見るような安澄の見解も捨て難い。これはむしろ、「二河義」のように教理的にも平易で、内容も短かいものについては、表現形式の上での簡単な改変を加えるのみで、比較的問題なく摘録された一例であって、「般若義」のような複雑な条目については、現存のように簡略化する過程で種々な混乱を生じたとも考えられる。とすれば、やはり現存一巻本の定本となった、もとの『三論略章』三巻本の如きものがあって、現在の形に焼き直される段階での拙速による過誤に基づくものであるともいえよう。しかし、原本となった『略章』が、直ちに吉蔵の真撰であるかどうかは、依然として疑問である。同じ『奈良朝現在録』には、現在欠本となってはいるが、『三論広章』十二巻があり、これは明らかに作者を唐の慧均としている。これとの関係で、既に中国で作られた偽撰であったかも知れないのである。とにかく、日本における三論の末註としては、この『三論略章』は、きわめて独自なスタイルを有するものであるといえる。しかも一見して、簡潔に要義をまとめたものとして注目されるが、細かい部分では、重要な教理上の過誤を犯していることは今見た通りで、そのままでは、蔵経の表題にあるように嘉祥大師の導義の要とはいえないことは注意すべきである。

註

(1)『三論玄疏文義要』巻第八（大正蔵七〇・三三九中）、巻第九（三四六下）、（三五七上）、『三論名教抄』巻第六（大正蔵七〇・七四六下）、（七四八下）等参照。

(2) 拙論「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究」（『南都仏教』二七・二九号）参照。

(3)『三論玄義検幽集』巻第七（大正蔵七〇・四八六中）の引用に依る。

（4）『三論名教抄』巻第十（大正蔵七〇・七九二下）の引用による。

（5）『三論名教抄』巻第十「如別記者、指余文也。余文者何可尋之。法花玄一云、問、六通之中三輪是何等通耶。答、就六通義、三是示現、三非示現、他心通即他心輪、如意通謂神通輪、漏尽通謂説法輪、問、余三通何以不名示現、答、他心等三能令衆生即事信験故名示現、天眼等三則不能示故不名示現、又法花普門品疏解観音名徳、凡有十対、玄論二十双義其中第十六双引神通示現（後略）」（大正蔵七〇・七九二下―七九三上）

（6）『仏書解説大辞典』第四巻、一三四頁、「三論略章」の項参照。

（7）石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』一二八頁

（8）『東域伝燈目録』（大正蔵五五・一一六一下）

（9）『増補諸宗章疏録』（大日本仏教全書「書籍目録」第一）

（10）『金光明経玄義』巻上「云何三般若般若名智慧、実相般若、非寂非照即一切種智、観照般若、非照而照即一切智、方便般若、非寂而寂即道種智、当知三般若皆常楽我浄、与三徳無二無別」（大正蔵三九・三下―四上）

（11）『大般涅槃経』（南本）巻第二十八（大正蔵一二・七九二下）

（12）『大乗義章』巻第十二「到彼岸者、波羅者岸、蜜者是到、釈有両義、第一能捨生死此岸、到於究竟涅槃彼岸、（中略）第二能捨生死涅槃有相此岸、到於平等無相彼岸」（大正蔵四四・七〇五中）

第二章　吉蔵思想の論理的構造

第一節　無得正観の根本基調

一　三論無所得の意味するもの

吉蔵は『浄名玄論』巻第三で、「吾が師興皇和上は高座に登る毎に常に是の言を作した」といって、

行道之人、欲棄非道求於正道、則為道所縛、坐禅之者、息乱求静、為禅所縛、学問之徒、謂有智慧、為慧所縛、復云、習無生観、欲破洗有所得心、則為無生所縛、並是就縛之中、欲捨縛耳、而実不知皆是繋縛（大正蔵三八・八七四中）

と法朗のことばを紹介している。また『勝鬘宝窟』巻上本にも、「説教の大意」として「家師朗和上は高座に登る毎に彼の門人を誨して常に云えり」といって、

言以不住為端、心以無得為主、故深経高匠、啓悟群生、令心無所著、所以然者、以著是累根、衆苦之本以執著故、三世諸仏敷経演論、皆令衆生心無所著、以執著故起決定分別、定分別故則生煩悩、煩悩因縁即便起業、業因縁故則受生老病死之苦、有所得人未学仏法、従無始来任運於法而起著心、今聞仏法更復起著、是為著上復生著、著心堅固苦根転深無由解脱、欲令弘経利人及行道、自行勿起著心、此叙説教大意也（大正蔵三七・五下）

と同趣旨の無所得・無執著の意義を説いている。また、『中観論疏』巻第二末にも、同じように『中論』に八不を明か

す意義を十箇条あげる最後に、法朗の言として、

> 師云、標此八不攝一切大小内外、有所得人心之所行、口之所説、皆堕在八事中、今破此八事即破一切大小内外有所得人、故明八不、所以然者、一切有所得人生心動念即是生、欲滅煩悩即是滅、謂己身無常為断、有常住可求為常、真諦無相為一、世諦万像不同為異、従無明流来為来、返本還原出去為出、裁起一念心即具此八種顚倒、今一一歴心観此無従、令一切有所得心畢竟清浄、故云不生不滅乃至不来不出也
>
> （大正蔵四二・三一中）

と述べ、「師は常に多く此の意を作せり」と評して、師法朗が八不の解釈にこれを好んで用いたことを語っている。この『中観論疏』の法朗のことばを敷衍した吉蔵は、

> 然る所以は、三論未出の前、若しくは毘曇・成実・有所得大乗、及び禅師・律師・行道・苦節、此くの如き人は、皆な是れ有所得の生滅断常なるが為めに、中道正観を障う。既に中道正観を障うれば、亦た仮名因縁無方の大用をも障う。故に一向に破洗して畢竟して遺りなからしめば、即ち実相を悟る。既に実相の体を悟れば、即ち仮名因縁無方の大用をも解る。(1)

と註釈している。法朗や吉蔵が徹底して有所得を排し、無所得を標榜したことは周知の通りで、三論宗を別名「無得正観宗」(2)とも称する程、吉蔵著述の随処に〈無所得〉の語は強調されている。しかも、吉蔵がこれをいうとき、前述のようにしばしばこれが法朗のおしえであると断っているのは、〈無所得〉ということが三論学派に固有な伝統説であることを示すものである。ところで、法朗のことばや、それに続く吉蔵の註釈を見てみると、法朗や吉蔵のいう〈無所得〉にはきわめて強烈な個性があり、両者に共通な基調が存することがうかがわれるのである。

ふつう無所得（**anupalambha**）とは空（**śūnya**）や無我（**nirātman**）の実践的表現であって、執著がないということである。我執や我所執のないということが無所得としての空や無我である。したがって、これは原始仏教以来説かれて

きたことであるが、とくに大乗の般若経典において般若波羅蜜を行ずる菩薩の学すべき法として強調されたものである。[3]すなわち、因縁によって生じた諸法は無自性であり、自性がないから畢竟空であり、一物の所得すべきものもないというのがその意味で、空性の実践をあらわすことばである。般若経典や『中論』等を根拠として成立した法朗や吉蔵に代表される三論学派が、とくにこの無所得を前面に打ち出して強調したとしても不思議ではない。それは四句を超え百非を絶する体の空性の徹底化であると考えられている。

ところで、前記の引用に、無所得の立場から破邪の対象としてあげられる一切の有所得人として吉蔵は、「毘曇・成実・有所得大乗・禅師・律師・行道・苦節、かくの如き人は皆是れ有所得の生滅断常なるがために、中道正観を障う」と総括して列記しているが、この吉蔵のいう「行道人」とは、法朗のいう「非道を捨てて正道を求めんとする人」という表現と酷似している。他にも「禅師」は後者の「坐禅者」と共通しているなど、『浄名玄論』で見た法朗のことばを吉蔵はかなり意識的に用いていることが知れる。これを註記した安澄は、

言師常多作此意等者、述義云、寂諸乱念修習禅定故云禅師、不欠威儀守持浄戒故云律師、不望名利学般若道故云行道、六時礼仏種福分善故云苦節也　(大正蔵六五・一〇二中)

と『述義』の解釈を紹介している。ここで「行道」について「名利を望まずして般若道を学ぶが故に行道と云う」という『述義』の解釈は、法朗や吉蔵の意味する内容とは必ずしも全面的に一致しているとはいえなかろうが、その意図したものを明快に伝えている点、出色の解釈である。無所得とは「般若波羅蜜を行ずる者の相である」[4]という古典的な解釈からすれば、名利を望まずして般若道を学する行道の人が有所得という断定は一見矛盾した説相に思える。しかし、これは、実は単に有所得ということばの強勢として般若仏教に特有な没論理的説相を踏襲したというだけにとどまらず、法朗や吉蔵の思想の根本的な基調を示唆したものとして注目される。吉蔵のいうように、有所得は「中道正観を障うる」とともに「仮名因縁無方の大用をも障うる」ことであった。換言すれば、無所得の立場は、「実相の体を悟る」ことと同時に「仮名因縁無方の大用をも解(さと)る」ことなのである。般若経典によれば、有所得と無所得の区別は通常次のよ

うに提示される。すなわち『大品般若経』には、

云何名有所得、云何名無所得、仏告須菩提、諸有二者是有所得、無有二者是無所得、世尊、何等是二有所得、何等是不二無所得、仏言、眼色為二乃至意法為二、乃至阿耨多羅三藐三菩提仏為二、是名為二

（大正蔵八・三七三下―三七四上）

とある。このように諸法を二とみるのが有所得であり、不二とみるのが無所得である。二を捨てて不二を悟ること、それが空性の実現であり無所得の立場である。すなわち基本的な型としての中道正観である。ところで、このように説かれる二と不二の有所得・無所得は、吉蔵によれば仮名因縁無方の大用によってさとられなければならないという。それでは仮名因縁の不二とは何かといえば、『浄名玄論』巻第六に次のようにいっている。すなわち、

有所得の有無は、定んで有無に住す。故に有は非有を表わすことを須いず。無は定んで無に住す。故に無は非無を表わすことを得ず。此くの如き有無は、既に非有非無不二正道を顕わさず。故に名づけて失と為す。因縁仮名の有無は、則ち有は有に住せざれば有は不有を表わす。無は無に住せざるが故に無は不無を表わす。此の如き有無は能く不二正道を表わす。故に名づけて得と為す。(5)

と説かれるものである。つまり、因縁の有無によって裏づけられた不二が、よく正道としての不二であるという。では因縁の有無とは何かといえば、「有に住せず、不有を表わす有であり、無に住せず、不無を表わす無である」という。すなわち、対立する有無の二ではなくて、ここでは有無の二は相即の有無であることが前提になっている。そして、この相即の有無の二に裏づけられた非有非無の不二が、よく不二正道であるというのは、さらには、この二が不二と相即することが示唆されている。すなわち、たとえば『二諦義』巻下に、「不二中道一体」を明かす三種並観の一つとして、「二と不二横竪の並観」というのを説いている。これによれば、横竪の並観とは、

二に裏づけられた不二であり、不二に裏づけられた二である。そこで、二は不二に相即し、不二は二に相即するから、不二と異なって二がある訳でもなく、二に異なって不二がある訳でもない。そこで般若経に、仮名を壊せずして諸法の実相を説き、等覚を動ぜずして諸法を建立すると説くのである。若し二が不二に異なっていれば、そのときには仮名を壊して実相を説くことになる。そうではなくて、仮名を壊せずして実相を説くが故に、二は即ち不二である。

（二者二不二横竪並、二不二不二二、只二即不二、只不二即二、無二異不二、無不二異二、故不壊仮名、説諸法実相、不動等覚、建立諸法、若二異不二、則壊仮名説実相、不壊仮名説実相故、二即不二）

（大正蔵四五・一一〇下）

というのである。これを「諸仏菩薩の仮名方便の並観」と称している。

このようにみてくると、吉蔵のいう無所得の中道正観とは、因縁仮名による有無の二の相即と、さらには有無の二と非有非無の不二との相即という二重の構造をもっていることが知れる。もちろんこれは思想的には連続しており、有無の二の相即自体、非有非無の不二によって裏づけられた二であるからして相即の有無といえるのであるから、厳密には二重構造とはいえないが、のちに論理的な定式化によって明らかになるように、一応有無の二の相即というよこ（横）の相即関係と、さらにこの有無の二と非有非無の不二というたて（竪）の相即関係という二重の相即関係によって構造的には把握できると考えてよかろう。そこで、単に有所得と隔絶した無所得の追求は、すでに有所得であって無所得ではないというのは、この相即観が欠除しているからである。「名利を求めずして般若道を学ぶ行道の有所得人」とは、この因縁仮名の無方の大用を弁えない者の謂である

二　仏法の大宗

この三論の無得正観の根本基調は、吉蔵思想においてさまざまに変奏されて各種命題における主題を形成している。しかも、この相即の基調には固有の論理的な形式が見られ、独特な説相の下にこれが展開されていることに気づく。その論理的な定式化に関しては次節に詳論するが、とくにこれを『勝鬘宝窟』においては、仏性や如来蔵の思想と併せて「仏法の大宗」「仏法の大事」として強調していることが注目される。そこでしばらく、無所得の根本基調に関連して、吉蔵のいう「仏法の大宗」とは何か、とくにその説相の形式についてこれを見てみたい。

(1)　まず、『宝窟』巻中本に『勝鬘経』の眼目である「攝受正法」の〈摂受〉の語に関して、

摂受とは、若し智が理を証し、理が智を生ずれば、則ち是れ境智の二見なり。摂受とは名づけず。若し能所並びに冥じ、境智倶に寂ならば、乃ち摂受正法と名づくるなり。蓋し、是れ仏法の大宗なり。証悟の淵府なり。

と述べ、これを敷衍して、

又、此の文の来る有るは、智が理を証するに不二が二の義、二が不二の義あり。不二が二の義とは、智を能証と為し、理を所証と為す。二が不二とは、智を能照と為し理を所照と為し、理を能生と為し智を所生と為すことを見ざるなり。大品に云うが如し。[6]般若と相応するも応と不応とを見ず、と。般若と相応すとは、謂く、不二が二の義なり。相応と不相応とを見ずとは、謂く、二が不二の義なり。智度論に云く、実相は般若に非ず、能く般若を生ず、と。此れは是れ不二が二の義なり。又云く、縁は是れ一辺、観は是れ一辺、是の二辺を離れるを名づけて中道と為す、と。即ち是れ二が不二の義なり。上自り已来、摂受正法を明かすは、不二が二の義を明かす。今、相即を明かすは、是れ二が不二の義なり。[7]

と述べている。すなわち「摂受正法」と聞いて、智を能摂となし、正法を所摂となすならば、境智の二見を起こすことになる。そこで、二見を破するために摂受の意味について不二相即の摂受を明かすのであるが、相即という意味は、二に裏づけられた不二（二不二）であり、不二に裏づけられた二（不二二）であるからである。これを「仏法の大宗」「証悟の淵府」と称しているのである。

(2) また巻上末には、所礼の仏と能礼の人についても、「須㆑識㆓不二義二不二義㆒」といって、

若し不二にして二ならば、師弟宛然たり。二にして不二ならば、則ち尊卑寂滅なり。故に維摩に云く、[8] 普く一切国に於て諸の如来に供養す。諸仏と及び身とは分別の想有ること無し、と。此の意は上半は即ち是れ不二が二の義、下半は即ち是れ二が不二の義を明かすなり。礼仏既に爾なり。念と帰依との義も亦是の如し。此れ一句の経なりと雖も、乃ち是れ仏法の大事なり。心を留めざる可からず。[9]

と説いている。

(3) 同じく巻上末では、古今の諍論といわれる法身の有色無色を論じている。その結語に「今依㆓竜樹一言㆒決㆑之」といって、『中論』観法品第六偈を引いて、有色・無色の両義が相違せざることを論じ、[10] 次のように会通している。すなわち、

又、若し色の心に異なる有り、心の色に異なる有りと言わば、則ち二見を成ず。経に云く、[11] 諸の二有る者は道も無く果もなし、と。又、若し色有り心有りと言わば、則ち有所得と名づく。有所得の者には四無礙無し。有色無色、此れ一句の経なりと雖も、乃ち是れ仏法の大事なり。悉く須く竜樹の意を用って之を通ずべし。則ち滞着する所無きなり。[12]

と述べている。ここで、仏法の大事とは、有色無色の義そのものではなくて、竜樹・三論の意においてこれを会通する

無所得の相即観にあることは、前文に例して明らかである。

(4)　同様に、巻下の「空義隠覆真実章」では、空義（ここでは妄法の非有をいう）と、隠覆（仏性の障覆をいう）の義について種々なる面から考察を加えているが、その一つに理無としての空義を四絶で、情有としての隠覆を三乗であらわしたものがある。これを、

三乗常四絶、故名為空義、四絶常三乗、故名為隠覆

と説いて、さらに連文に、

四絶なりと雖も、縁に於て三を成ずるを名づけて隠覆と為す。然れば無覆にして覆なり。覆なるも所覆なし。是の故に三乗本来四絶なるを名づけて空義と為す。此れは乃ち是れ仏法の大宗なり、得失の根本なり。心を其の間に留むべきかな。此の旨を見んと欲せば常に竜樹の正観論を尋ぬべきなり。(13)

と述べている。以上あげた四例の中、後の二例は有色・無色と、有覆（隠覆）・無覆（空義）という有無についての相即を論じたものであり、前の二例はそれぞれ、摂受（智）と正法（理）、所礼（仏）と能礼（人）の二と不二についての相即を論じたものである。後者（3・4）にくらべて前者（1・2）においてより複雑な説相を見せているが、その相即を説いていることでは共通しており、また総じてこれを仏法の大宗、仏法の大義と呼んでいる点も共通している。

ところで、『浄名玄論』では、これを〈正法〉の名でもって説示している。すなわち巻第三に〈本迹〉について『維摩経』の「不思議」の意義を説く条りに、興皇法朗の解釈として次のようにいっている。すなわち、

一師の云く、本迹殊なるが故に二身を開くと雖も不思議一なり。明さく、本迹は是れ因縁の義なり。本に非ざれば以って迹を垂れるなく、迹に非ざれば以って本を顕わすなし。故に本は是れ迹が本なり。迹は本が迹なり。本が迹

なれば則ち迹にあらず、迹が本なれば則ち本にあらず、不本不迹を名づけて正法と為す。故に称して一と為す、と。蓋し、此の文に寄せて二が不二の義を明かすのみ。聴者其の旨を聴かず、妄りに大師を咎むるなり。[14]

と述べている。この論調といい、本迹を「因縁の義」と呼び「二が不二の義」と称しているなど、前記『宝窟』の引用例と全く軌を一にしているが、ここではとくに興皇の説として〈正法〉と称している。してみると、吉蔵のいう「仏法大宗」とは法朗の〈正法〉に由来するものであろうか。それはともかくとして、この論証形式は吉蔵の全著作において随処に説かれるものであるが、この無得正観の根本基調をなしていると考えられる因縁相即の義を指して、とくに『宝窟』では「仏法の大宗」と称しているのである。これは吉蔵の数多い著作の中でも『勝鬘宝窟』に特有な現象である。たとえば『浄名玄論』では他にも同様の趣旨を、同じく興皇相承の伝統説であることを示す意味で「山門旧義」[15]と称したり、さらには遡って羅什、僧肇以来の相承説であることを示す意味で、「関中旧義」[16]と称し、また、一般に「大乗枢要、観行淵府」[17]などの表現をもってあらわすなど、同一の内容と形式をもったものを、さまざまな意義づけのもとに表現している(これは『宝窟』を含めて他の著作においても同様である)。しかし、「仏法大宗」ということばでは一度もいわれていない。全く『宝窟』において特有な表現なのである。では、なぜ『宝窟』においてとくにこれを「仏法の大宗」と称したのであろうか。これは『宝窟』が、吉蔵中期の作品として、「捃拾古今、捜検経論、選其文言」(大正蔵三七・一下)して成った労作として、単に吉蔵の気負いを示すものとも取れるが、そこには何らかの意義があったと考えざるを得ない。それは本書が『勝鬘経』を素材とし、仏性如来蔵の思想と、般若空観の思想についてその両者の融合を、とくに吉蔵が力説した著作だからである。このことを証するものとして、吉蔵は、経に仏性如来蔵を説く意義を種種の角度から論述する一例として次のようにいっている。すなわち、

又、波若を説かんと欲するが故に仏性を説く。波若は即ち是れ中道の智慧なり。中道の智慧は、衆生をして有無の二見を遠離せしむるなり。生死の中に虚妄の我無きが故に其の有見を息め、如来蔵有るは無見を息むことを知らしむ。(中略)是くの如き等の諸因縁を以ての故に如来蔵を説く。此れは是れ仏法の大意なり。[18]

と述べている。つまり、吉蔵によれば、仏性如来蔵を説くことは般若を説くことと同義である。般若は中道の智慧だからである。中道の智慧であるから有無の二見を遠離せしむるが、それは、無我・空の般若的側面において有見を除き、仏性・如来蔵の涅槃仏性的側面において無見を除くことである。この因縁の故に如来蔵を説くということは、吉蔵のいう如来蔵は、般若思想と仏性思想との融合相即を意味するものであって、それによって無所得の立場を徹底して行くことである。これを「仏法の大意」と呼んでいるのである。その意味でこの一文は、前に引いた例文と論理的形式においては必ずしも一致していないが、思想内容的には共通な基盤に立っているといえよう。しかも、如来蔵に関連して、同様に論理的相即を述べたものとして次のような一文も見られる。すなわち、経の「非如来蔵有生有死」（大正蔵一二・二二二中）という一文を解釈して、吉蔵は次のようにいっている。

> 衆生界は即ち涅槃界なりと明かすは、此れは是れ二が不二の義なり。如来蔵は体性清浄にして生死有ること無きが故にとは、是れは不二が二の義を明かすなり。（中略）問う。何が故に不二が二、二が不二の義有るや。答う。理に於ては未だ始より二ならず。六道は常に法身なり。縁に於ては未だ始めより一ならず。法身は常に六道なり。譬えば眼を病む人は空に於て常に華を見る。是の故に空、華と成るが如し。眼を病まざる人は、華、常に是れ空なりと知るが如し。此の二義あるを以ての故に、二が不二、不二が二の義を明かすなり。[19]

と説いている。ここでは「仏法の大宗」ということばは見られないが、論理的基調は同じである。ここで、二が不二の義は「衆生界即涅槃界」を明かすとは、般若思想の側面を強調したものであり、不二が二の義は「如来蔵体性清浄無有生死」を明かすとは、仏性如来蔵思想の側面を強調したものである。前者は理において空であり、後者は縁において有である。前に吉蔵は、三論無所得の立場は中道実相の体を悟り、因縁仮名の用を解ると称したが、実は、三論のいう〈無得正観〉とは、この般若思想と如来蔵仏性思想との相即を意図したものに他ならない。「二不二・不二二義」とは、いわばこの相即の論理的定式化である。般若空観思想の空的な展開と、如来蔵仏性思想の有的な展開との融即という命題は、

中国仏教史全体を貫く大きな主題であるが、その相即の論理を単純化、定式化し、無所得という実践的な場において定着せしめ、その課題を果したものが、法朗や吉蔵における三論の思想であったのである。無得正観の根本基調たる所以である。そこで、『勝鬘宝窟』においてとくに「仏法の大宗」としてこれを高唱した吉蔵の自負がうかがえるのである。

註

(1)『中観論疏』巻第二末「所以然者、三論未出之前、若毘曇成実有所得大乗、及禅師律師行道苦節、如此之人皆是有所得生滅断常、障中道正観、既障中道正観、亦障仮名因縁無方大用、故一向破洗令畢竟無遺即悟実相、既悟実相之体、即解仮名因縁無方大用也」（大正蔵四二・三一中）

(2)『三論玄義』に「以無得正観為宗」（大正蔵四五・一〇下）とあるのがその典拠となって、古来、三論宗を「無得正観宗」と呼びならわしている。

(3) たとえば、『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十一「三慧品」第七十「菩薩従初発意以来応学空無所得法、是菩薩用無所得法故布施持戒忍辱精進禅定、用無所得法故修智慧乃至一切種智亦如是」（大正蔵八・三七三下）等参照。

(4)『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十一「三慧品」第七十「須菩提、無所得是般若波羅蜜相、無所得是阿耨多羅三藐三菩提相、無所得亦是行般若波羅蜜者相、須菩提、菩薩摩訶薩応如是行般若波羅蜜」（大正蔵八・三七四上）

(5)『浄名玄論』巻第六「有所得有無定住有無、故有不須表於非有、無定住無、故無不得表於非無、如此有無既不顕非有非無不二正道、故名為失、因縁仮名有無則有不住有、有表不有、無不住無故無表不無、如此有無能表不二正道故名為得」（大正蔵三八・八九三下）

(6)『摩訶般若波羅蜜経』巻第一「習応品」第三「是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、不見般若波羅蜜、若相応若不相応」（大正蔵八・二二三上）の取意。

(7)『勝鬘宝窟』巻中本「摂受者、若智証於理、理生於智、則是境智二見、不名摂受、若能所並冥、境智倶寂、乃名摂受正法也、蓋是仏法之大宗、証悟之淵府、又有此文来者、智証於理、有不二義、二不二義、不二義者、智為能証、理為所証、理為能生、智為所生、二不二者、不見智為能照、理為所照、理為能生、智為所生、如大品云、与般若相応、而不見応与不応、与般若相応、謂不二義、不見相応不相応、謂二不二義、智度論云、実相非般若、能生般若、此是不二義也、又云、縁是一辺、観是一辺、離是二辺名為中道、即是二不二義、自上已来、明摂受正法、明不二義、今明相即、是二不二義」（大正

蔵三七・三三中)

(8)『維摩詰所説経』巻中「仏道品」第八「供養於十方、無量億如来、諸仏及己身、無有分別想」(大正蔵十四・五四九下)

(9)『勝鬘宝窟』巻上末「須識不二二義、二不二義、若不二而二、師弟宛然、二而不二、則尊卑寂滅、故維摩云、普於一切国、供養諸如来、諸仏及以身、無有分別想、此意明上半即是不二二義、下半即是二不二義也、礼仏既爾、念与帰依、義亦如是、此雖一句之経、乃是仏法大事、不可不留心也」(大正蔵三七・一七上)

(10)『中論』巻第三「観法品」第十八「諸仏或説我、或説於無我、諸法実相中、無我無非我」(大正蔵三〇・二四上)によって「亦応云、諸仏或説色、或説於非色、諸法実相中、非色非無色、又非色非不色、不知何以目之、歎美為色、亦非心非不心、不知何以目之、歎美為心、故色与無色義不相違」(大正蔵三七・一五下―一六上)と説いている。

(11)『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十六「平等品」第八十六「仏言、行二法無道無果、行不二法亦無道無果、若無二法無不二法、即是道即是果」(大正蔵八・四一四中)

(12)『勝鬘宝窟』巻上末、「又若言有色異心、有心異色、則成二見、経云、諸有二者無道無果、又若言有色有心、則名有所得、有所得者、無四無礙、有色無色、此雖一句之経、乃是仏法大事、悉須用竜樹意通之、則無所滞著也」(大正蔵三七・一六上)

(13)同、「雖復四絶、於縁成三、名為隠覆、然無覆而覆、覆無所覆、是故三乗本来四絶、名為空義、此乃是仏法之大宗、得失之根本、可留心於其問哉、欲見此旨、当尋竜樹正観論也」(大正蔵三七・七二下)

(14)『浄名玄論』巻第三「而一師云、本迹雖殊、故開於二身、不思議一、明本迹是因縁義、非本無以垂迹、非迹無以顕本、故本是迹本、迹為本迹、本迹則不迹、迹本則不本、不本不迹、名為正法、故称為一、蓋寄此文、明二不二義耳、聴者不聴其旨、妄咎大師」(大正蔵三八・八七二下)。なお本文に「一師云」とある一師とは、文末に「聴者不レ聴二其旨一、妄咎二大師一」とある大師を指していると考えられるところから、この一師とは大師すなわち興皇法朗大師であることは明らかである。

(15)同、巻第六「然後弁今因縁有無、与今明由非有非無故起有無何異、答、此是山門旧義、末学者不識之、好相渾也」(大正蔵三八・八九三中)とあるを参照。

(16)同、巻第六に「問、何故云非有非無仮説有無、答、此欲明有無義耳、既是因縁有無(後略)」といって同様の趣旨を明かし、これを「問、此言何所出耶、答、此関中旧義如肇公不真空論明、有非真有、故雖有而空、空非真空、雖空而有、猶如幻化人、非無幻化人、幻化人非真人、作論竟、以示羅什、羅什歎曰、秦人解空第一者僧肇其人也(中略)用肇公為本、故是旧宗不名新義、宜可信之」(大正蔵三八・八九二上)と敷衍している。ここでは「関中旧義」と称して僧肇『不真空論』の幻

化人の喩（大正蔵四五・一五二下）を引いているのが注目される。

(17) 同、巻第五に「若智則是境、境既無智、無智亦無知、若境則是智、智既無所不知、則境亦無所不知、而実不爾、故終是二見、今対此一門、略叙大乗枢要観行淵府」（大正蔵三八・八八四上）と述べて、「雖縁観倶寂、而境智宛然、故知無所知無知而知」という「境智義」が開善の「至忘弥存義」と相違することを述べている。

(18) 『勝鬘宝窟』巻下本「又欲説波若、故説仏性、波若即是中道智慧、中道智慧者、令衆生遠離有無二見、令知生死之中、無虚妄我故、息其有見、有如来蔵、息於無見（中略）以如是等諸因縁故、説如来蔵、此是仏法之大意也」（大正蔵三七・六七中）

(19) 『勝鬘宝窟』巻下末「明衆生界即涅槃界、此是二不二義、如来蔵体性清浄無有生死故、是明不二二義、（中略）問、何故有不二二、二不二義、答、於理未始二、六道常法身、於縁未始一、法身常六道、譬如病眼人、於空常見華、是故空成華、如不病眼人、知華常是空、以有此二義、故明二不二、不二二義也」（大正蔵三七・八二下）

第二節　吉蔵教学の基礎範疇

一　理教と体用の概念

前節で見た無得正観の基調たる「二不二・不二二」は、吉蔵教学の各種命題においてさまざまな形で展開されているが、これを概念化したもっとも代表的な形式が「理教」という概念である。『勝鬘宝窟』巻上本に〈解脱〉と〈言〉、つまり悟りとことばによる表現、という仏法の基本的な命題に関連して次のようにいっている。すなわち、

汝は乃ち解脱は無言なりと知るも、未だ言は即ち解脱なりと悟らず。既に言は即ち解脱なりと言う。亦、応に解脱は即ち言なるべし。言は即ち解脱なれば、言なりと雖も無言なり。解脱は即ち言なれば、無言なりと雖も言なり。言にして無言なれば定んで有言に非ず。無言にして言なれば定んで無言に非ず。故に言に非ず、無言に非ず、亦、理に非ず教に非ざるを心の無所依と名づく。乃ち理教の意を識るなり。(1)

と述べている。悟りはことばによる表現を絶しているとともに、ことばによって表現されたものが悟りであるという。言にして無言の悟りが理であり、無言の悟りにして言なるが教である。したがって、この理と教は定んで理にも非ず、教にも非ず、この非理非教の理教の意を識ることを心の無所依と名づく、すなわち無所得の立場であるというのである。ここで従来見てきた無所得の根本基調が、吉蔵においては理と教という概念によって把握されていることに気づく。

『宝窟』の〈解脱〉と〈言〉に関連していえば、『浄名玄論』でも同様の主題に関して次のようにいっている。すなわち、

夫れ不二の理とは、謂く不思議の本なり、物に応じて教を垂れるとは、謂く不思議の跡なり、本に非ざれば以て跡を垂れるなく。故に理に因って以て教を説く。跡に非ざれば以て本を顕わすなし。故に教を藉りて以て理に通ず。若し然れば、要らず須らく体理は無言なるべし、然る後に乃ち応物の有言を得るのみ。[2]

といっている。先に〈本迹〉の問題に関して無所得の因縁の相即を見たのであるが、同じ主題がここでは理教の概念によって統摂されているのである。さらにこれを、

浄名は黙然の相に寄せて、以て無言の理を顕わす。所詮は無言なれば、即ち是を理と為す。能表の相の故に、これを称して教と為す。[3]

とも説いている。この無言の理が不二中道であり、能表の教が三論においては真俗の二諦なのである。約教二諦の構造的解明については後述するが、これを『二諦義』巻上に、

二諦を説いて不二を悟らしめんとは、華厳に、[4]一切の有無の法は非有非無なりと了達すと明かすが如し。此れは即ち有無を説いて非有非無を悟らしめ、二を説いて不二を悟らしむるなり。此れは即ち理教の義なり。[5]

と説いている。すなわち有無の二が教であり、非有非無の不二が理である。ところで、この二と不二は、二が不二、不二が二の義の因縁によって相即しているのが三論無所得の前提であった。そこで、理教の相関についても二諦の得失に関連して次のように説かれる。すなわち、

有無の二をもって非有非無の不二を表わす。二が不二なり、不二が二なり、不二が二なれば、則ち是れ理が教なり。

二が不二なれば、則ち教が理なり。教が理なれば〔理〕は教に応じ、理が教なれば〔教は〕理を表わす。理と教と、二と不二と因縁なり。是れを得と為すなり。(6)

といっている。ここでも明らかに「理教二不二の因縁」と述べているのである。

このように、吉蔵のいう「理教義」は、無得正観の根本基調の概念化の一つとして、吉蔵思想における基礎的な範疇を形成するものであるが、この理教概念の設定は、すでに見たように、中国固有の思想に潜在的にうかがわれた体用概念の導入に基づくものであることは、前節で吉蔵が、無得正観は中道実相の体を悟るとともに、仮名方便の用をも解る(さと)と称していることからも明らかであった。また『二諦義』巻上では、

二を説いて不二を悟らしむといわば、此の二諦は並びに得なり。何んとなれば、二に因って不二を悟る。二は即ち是れ理が教なり。不二は即ち是れ教が理なり。二は即ち中が仮なり。不二は即ち仮が中なり。二は即ち体が用なり。不二は即ち用が体なり。故に此の二諦は是れ得なり。(7)

と称して、〈理教〉〈中仮〉〈体用〉の諸概念が、同義語として用いられていることからも明らかである。体用思想が、南北朝の本末論争を経て、体用並挙と相関という本来の概念内容を以て多用されるに至ったのは、隋末唐初の仏教書においてであって、とくに吉蔵において『中観論疏』等の著述の中に縦横に駆使されているという学者の指摘については、先にも述べた通りである。(8) また、南北朝末から隋初にかけて、歴史的に見てもこの体用思想は、仏教論書においては理教という概念によってあらわされることが多かった、という指摘もなされている。(9) たとえば、姚の道安はその著『二教論』において、

教者何也、詮理之謂、理者何也、教之所詮、教若果異、理豈得同、理若必同、教寧得異（大正蔵五二・一三七中）

と、教と理の相関を説いているが、吉蔵の理教・体用の概念は、「二不二・不二二義」という因縁によって、その相関を論理的に定式化した点に歴史的発展の跡がうかがえるのである。吉蔵における理教概念が、僧肇『不真空論』等に見られる思想の直接的継承であることとは別に、南北朝以来の江南の仏教思想に基づく歴史的所産であることを示唆したものとして、たとえば、『勝鬘宝窟』巻下末において、経の「三乗初業、不愚於法、於彼義当覚当得」（大正蔵三二・二二三上—中）という一節に対する江南成実論師の解釈を紹介した一文がある。すなわち、

江南の諸の成実論師は釈すらく、理有り、教有り。若し道理に就かば、三乗の人、初業に即ち自ら作仏を知る。初業とは四念処より已上、即ち是れ三乗の初業なり。此の時、已に自ら作仏を知る。羅漢なるが故に自ら能く知るなり。

若し教の中に就いて義を明さば、三乗の初業乃至羅漢まで自らは作仏を知らず。要らず、法華を聞くを待って方に自ら作仏を知る。

故にこの経は其の理に拠って其の不愚を明かし、『法華』はその教に拠るが故に其の愚を明かすなり。理は是れ実説、教は是れ方便説なり、と。[10]

というのである。すなわち吉蔵に先立つ江南成実論師たちの説によれば、『勝鬘経』は理に拠って〈不愚〉と説くから実説で、『法華経』は教によって〈愚〉と説くから方便説であるというのである。それでは勝鬘は了義経で、法華は不了義の説となり、二教は相違背するというのが吉蔵の反論であるが、それは取りも直さず因縁の理教の義を知らないからである。この問題はすでに『法華玄論』において詳論されており、そこでは具体的な名前をあげて次のように指摘されている。すなわち、

旧の経師云く、事有り理有り、（中略）理を推すに既に一なり。教は応に三教なるべからず。若し定んで三理ならば、寧んぞ一なることを得んや、故に終日逈遑して安心寄する莫し。故に瑤法師云く、理教の間に踟蹰す。疑を失とや[11]

為ん、不失とや為ん。若し理を以て教に惑わば此れに得の義有り。若し教を以て理に惑わば此れに失の義有り、と。是の故に踟蹰して得失の疑を生ぜり。[12]

と述べて、理と教の背離を指摘し、ために理教の間に踟蹰（足ぶみする）と自ら告白したと嘲笑している。このように、歴史的所産としての理と教という範疇を、因縁の義によって会通したのが吉蔵の理教概念の設定であったと考えられる。

本題に帰ると、前述のように、吉蔵の著作における理教・体用概念の導入という傾向はきわめて顕著な事実であるが、とくに『二諦義』巻上に、他家の二諦と三論の二諦との根本的相違を論じて「十句異」というものを説いている。この十箇条にまとめられた各種命題によって両者の二諦の得失を論ずる視点が、主として理教の範疇にあると考えられるので、以下、総括して、吉蔵教学における理教概念の具体的用例を『二諦義』の「十句異」について見てみたいと思う。

吉蔵によれば二諦を学んで得失有るの義を判ずるについて、これを総括して示すと次の十種があるという。[13]すなわち「十句異」とは、

(1)理教義　(2)相無相義
(3)得無得義　(4)理内外義
(5)開覆義　(6)半満義
(7)愚智義　(8)体用義
(9)本末義　(10)了不了義

のことである。ここにあげられた十種の命題は、二諦に限らず、吉蔵の主要な教義において、たえず中心的主題として論ぜられているもので、その意味ではいずれも吉蔵教学において普遍的な命題である。以下その抄文を示すと、

(1)　理教義　他二諦即無理教、今明二諦有理教、他無理教者、彼明二諦是理、三仮是世諦理、四絶是真諦理、今明二諦是教不二是理、(中略)故知、有無二是教、非有無不二是理、具有理教也、唯他有二無不二、則唯有教無理(後略)

(2)　有相無相義　(前略)既道理有二諦、即有有有相、無有無相、名為有相義、今明、有無有相有表不有、無無無相

無表不無、有無表不有不無、故名無相義（後略）

(3) 得無得義　他有得義、今明無得義、他有有可得、有無可得、若無有可得、無無可得、即無二諦、既有二諦、故有有無可得、名為有得、今明、有不住有、有表不有、無有可得、無不住無、無表不無、無無可得、故名無得義（後略）

(4) 理内外義　明理内外義亦爾、他真俗理外、今真俗理内、以理内故名之為教也

(5) 開覆義　他二諦是理即覆、今明二諦是教即開、何者、他有住有、無住無、此有無覆如来因縁有無也、今明二諦是教、有表不有、無表不無、有無表不有無、如来教即開、無有壅滞（後略）

(6) 満半義　他家二諦是半、今明二諦是満、何者、他唯有二無不二、故唯教無理、名為半字、今明具足理教、名為満字（後略）

(7) 愚智義　明他二諦愚者、今是智者、何者、涅槃経云[14]、明無明、愚者謂二、智者了達其性無二、明無明既然、真俗亦爾、真俗二即愚者、不二即智者、不二之性即是実性、故知不二是理二是教也。

(8) 体用義　今明体用、彼但有用無体、無体即無用、今則具有体有用也

(9) 本末義　不二是本、二是末、他既無本、何有末、今具有二不二、具有本末、故云二諦是教不二是理也

(10) 了義不了義　（前略）何者、我二諦説有欲顕不有、説無欲顕不無、説有無顕不有不無、名為了義、汝有住有不表不有、無住無不表不無、有無不表非有非無、二不表不二、即不能顕道、故非了義、今明、因縁有無有表不有、無表不無、有無二為顕清浄不二之道、故名了義（後略）

の如くである。あるものはきわめて簡潔に、あるものは複雑な説相の下に説かれているが、その趣旨は、いずれもかかる相違の見られるのは、他家の二諦が、世俗諦、勝義諦ともに理である（約理二諦）のに対し、三論の二諦は教であり（約教二諦）、不二中道の理と二諦の教と、理教兼ねそなわったものであるからというのであるが、その根拠、理由として述べているところをみると、これも各命題毎に共通の説相がみられ、要約すると、有無の二が、一方は因縁の有無であるに対し、他方は定性の有無であるという点につきる。つまり、これは十種命題について、それぞれ因縁の有無によ

って二不二・不二二の理教体用の相関という因縁の義の成立することを示し、それによって三論二諦が他家と異なることを主張したものである。そして今、論述の形式についても、そこに共通して一定の型が存することに気づくのである。実はこれを定式化したものが、次に述べる「三論初章義」に他ならないのである。

二　三論初章義

(1)　『二諦義』巻上には、別に前項の「十句異」の(4)理内外義を敷衍して、とくに次のように述べている。すなわち、

理外の二諦は、即ち有と聞いて有に住して不有を表わさず。無と聞いて無に住して不無を表わさず。有無は理を表わすこと能わざれば、名づけて教と為さず。此れ即ち理外には理無し、教なし。
理内の二諦は、因縁の有無なり。因縁の有は有にあらず、因縁の無は無に非ず、有無は非有（非）無を表わす。故に有無を教門と名づく。此れ即ち理内は教有り、理有るなり。

というのであるが、つづけて、これを、

此れは初章の両節の語の如し。初章の前節は即ち理外の義なり。後節は即ち理内の義なり。(15)

といっている。そこで、初章の前節、後節の語とは何かというと、同処の連文に次のようにまとめている。

前節
他有二有ノ可レ有ナル、有二無ノ可レ無ナル、有ハ有ノ可レ有ナル、不レルガ由レ無故有ナリ、有ハ無ノ可レ無ナル、不レルガ由レ有故無ナリ、不レ由レ無故有ナレバ有是レ自ヲ有ナリ、不レルカ由レ有故無ナレバ、無ハ是自ヲ無ナリ、自有ハ即チ有ノ故有ナリ、自無ハ即無故無ナリ、此之有無ハ不レバ

能レ表二不有無一（此有無非二是教門一、故理外無二理教一也）

後節

（今）無二有ノ可レ有ナル、無二無ノ可レ無ナル、無ハ二有ノ可レ有ナル、由レ無故有ナリ、無ハ二無ノ可レ無ナル、由レ有故無ナリ、由レ無故有ナレバ、有不二自ラ有一、由レ有故無、無不二自ラ無一、不二自有一有是無カ有ナリ、不二自無一無是有カ無ナリ、無カ有ハ不レ有、有カ無ハ不レ無ナラ、此有無表二ス不有無一ヲ、（故名為二教門一、所以理内有二理教一也）

そして、これを「一家の初章の言は方に此(か)くの如し。三論を学ぶ者は必ず須らく前に此の語を得べし(16)」といっている。

(2) 『中観論疏』巻第二末には、十科に分って八不義を釈する第五節の浅深門に、四重の二諦に約して自（三論）と他（成実）との差別を明かす条に、正しく自他の相違を顕わすものとして次のような問答を設定している。すなわち、

問う、他も亦云く、有を世諦と為し、空を真諦と為す。今と何の異ぞや。

答う、須らく初章の語をもってこれを簡ぶべし、他の云く、有の有なるべき有れば、則ち無の無なるべき有り。故に有は無に由らざれば、即ち無は有に由らず。有は是れ自ら有なり、無は是れ自ら無なり、と。今は、有の有なるべき無ければ、即ち無の無なるべき無し。有の有なるべき無ければ、無に由るが故に有なり。無の無なるべき無ければ、有に由るが故に無なり。無に由るが故に有なれば、有は自ら有ならず。有に由るが故に無なれば、無は自ら無ならず。有は自ら有ならざるが故に有に非ず。無は自ら無ならざるが故に無に非ず。有に非ず無に非ざれども、仮に有無と説く。

故に他と異なると為す(17)。

と述べている。『中観論疏』はさらに続けて、これを次のように四節に分けて自他の別を明らかにしている。すなわち、

初章者

(1)他ハ有ニレバ有ノ可レ有ナル　即有ニ無ノ可レ無ナル
今ハ無ニレバ有ノ可レ有ナル　即無ニ無ノ可レ無ナル
(2)他ハ有ニ有ノ可レ有ナル　不ルガレ由レ無故有ナリ　有ニレバ無ノ可レ無ナル　不ルカレ由ラレ有故無ナリ
今ハ無ニレバ有ノ可レ有ナル　由ルガレ無故有ナリ　無ニレバ無ノ可レ無　由レ有故無ナリ
(3)他ハ不ルガレ由レ無故有ナレバ　有是自ラ有ナリ　不ルガレ由レ有ニ故無ナレバ　無ハ是自ラ無ナリ
今ハ由ルガレ無故有ナレバ　有ハ不ニ自ラ有一ナラ　由ルガレ有故無ナレバ　無ハ不ニ自ラ無一ナラ
(4)他ハ有ハ是自ラ有ナレバ　名ニク有ノ故有一ナリト　無ハ是自ラ無ナレバ　名ニク無ノ故無一ナリト
今ハ有ハ不ニレバ自有一ナラ名ニク不有ノ有一ト無ハ不ニレバ自無一ナラ　名ニク不無ノ無一ト
此ノ四節語ヲ為ニ初章一ト也
（大正蔵四二・二八上）

というのである。初章とは学者の章門の初め、もしくは初学（者）の章門という意味である。[18] したがって、このように複雑な構造を示してはいるが、原意的には四重の二諦における初重の有無門を指していると考えてよい（四重二諦については後述する）。しかし、吉蔵は、『二諦義』の中で、とくにこの語の典拠を挙げて、一切の文字は皆初章に摂せられ、初章は、一切法に通ずと述べているところから、このことばに特別の意義を付与しようとしたことは明らかである。[19] このような用例は他にも見られ、たとえば「方言」（標準の説ではないという意味）というありきたりの語を借りて、それが他にはない三論独自の説であることを説こうとする際に用いているなど、その一例である。[20]

(3)　とくに「初章の語」であるということわりが見られなくても、論述の形式からして、それが三論初章義の開陳であることが一見して明らかな場合も見られる。たとえば、『浄名玄論』巻第六に、仏の二諦を学ぶものの得失を論じて、「定性の二諦」を失とし、「因縁仮名の二諦」を得とすることを論じて、

（所言定性二諦者）若有有可有、則有無可無、有有可有、不由無故有、有無可無、不由有故無、不由無故有、有非無有、有非無有、不由有故無、無非有無、有非無有、有是自性有、無非有無、無是自性無、

（中略）

（次対失明得者）今無有可有、則無無可無、無有〔可有〕、由無故有、無無可無、由有故無、由無故有、有是無有、由有故無、無是有無、〔有〕無則不自無、無有則不自有、不自有故非有、不自無故非無、非有非無仮名有無

（大正蔵三八・八九一下—八九二上）

と述べている。文章に多少の錯簡があり、順序も必ずしも前の二文とは一致しないし、とくにこれを初章義であるとは断っていないが、形式・内容のいずれからみても、これが前述の「三論初章」のことばであることは明らかである。したがって、〈初章〉の義によってここでも二諦の得失が論ぜられているのである。

このように、吉蔵の著作において〈初章〉ということばは、きわめて重要な意義をもって登場していることが明らかとなったが、このことばは単なる修辞句ではなくして、或る一定の型と共通の内容をもったことばであることもまた明らかとなったはずである。ところで、現存の慧均『大乗四論玄義』の第一巻は、従来散佚したと信ぜられ、現存叢書もその第一巻を欠巻となしているのであるが、横超慧日博士の発見された、新出資料『四論玄義』の古写本によって、その第一巻の標題が「初章中仮義」であることが明らかにされた。[21] 同博士は、この標題の〈初章〉とは如何なる意味であるかについて、「それは仏教の根本義たる中道へ入るための基礎出発点となる文章という意であり、或は又三論教義の基本的立場を端的に示したものと理解してもよい」とされ、さらに語を継いで、「然らばその初章は何であるかというに、中仮義がそれであるとせられる。これには広略の二種があるが、略の初章とは『有有可有有是有故有今有不可有有是不有有』という語であり、要するに広略ともにこれによって中に入らしめんがために外ならぬ」と解説している。そこで、前記吉蔵の語よりして、慧均のいう略の初章とは「〔他は〕有の有なる可き有れば、有は是れ有なるが故に有なり。今は有は有なる可からざれば、有は是れ不有が有なり」と訓ずるのが妥当であろうと考える。とすれば、説相に幾分の違いはあるにしても、吉蔵においても慧均においても、初章ということばは共通の内容を意味し、一定の型を有するものであったということができる。すなわち、初章とは、三論学派の基本的立場、全教学を一貫する根本主題を意味するものであり、同時に、それは形式と内容において相即の有無を説こうとするものであったことが明らかである。た

だ、吉蔵は二諦義においてそれを強調し、慧均は中仮義がそれであると強調したのである。初章と中仮が同じかどうかという問題については、後に至って明らかとなるはずであるが、少なくとも、今、理教という概念・範疇に関して、三論の初章義が説かれたことを合わせ考えると、初章ということばは、理教の相即とその根底になる有無の相即について、これを論理的に定式化したことばであるということができる。そこで、理教（中仮）と、この初章とは厳密にはどう異なるのか、次にこの点について考察をすすめたいと思うが、その前に、このような吉蔵における基礎範疇について、これを総括したとみられるものに「四種釈義」がある。

三　四種釈義

(一)　四種釈義概説

吉蔵教学の基礎範疇の一つとして、彼がとくに種々なる問題の論釈をなす場合に用いた方法に「四種釈義」[22]というのがある。四種釈義とは、通例語句などの解釈をなす場合に用いられる方法で、たとえば『三論玄義』では、「中・観・論」の三字の解釈をなすにあたって「別釈二三字一門」として次のように述べている。すなわち、

　総じて釈義を論ずるに凡そ四種有り。一に依名釈義、二に（就）理教釈義、三に（就）互相釈義、四に無方釈義なり。[23]

とあるように、依名釈義・理教釈義・互相釈義・無方釈義の四である。

また、『二諦義』巻中では「二諦」の釈名に関して「就二四義一解レ之」といって、

　一に随名釈、二に（就）因縁釈、三に顕道釈、四に無方釈なり。[24]

といっている。『二諦義』のいう随名釈は『二論玄義』の依名釈、因縁釈は互相釈、顕道釈が理教釈である。[25]

(1) 依名釈義（随名釈）とは、名に依って義を釈すという意味で、これは通例の字義によって解釈をなす仕方である。たとえば、『玄義』では「中は実を以て義と為す。中は正を以て義と為す」といい、『二諦義』では「俗は浮虚を以て義と為す。又、俗は風俗を以て義と為す」といわれ、これは世間一般の語の意味通りに解釈する仕方である。

(2) 理教釈義（顕道釈）とは、教によって理を釈すという意味で、この場合、理は無名相であり、教は名相である。したがって、名相の言教を以て無名相の理を表わす釈義である。たとえば、『玄義』では「中は不中を以て義と為す」といい、『二諦義』では「俗は不俗の義なり。真は不真の義なり」ということくである。つまり、諸法実相は、それ自身では中でもなければ不中でもない無名相の法であるが、衆生のために強いて名相を説き、この名によって無名を悟らしめんとするのであるから、中（教）と説くのは不中（理）を顕わすためであるというのである。

(3) 互相釈義（因縁釈）とは、互相について義を釈すという意味で、相対関係にあることを説いて無名相の義を顕わすことである。たとえば、『玄義』では「中は偏を以て義と為す。偏は中を以て義と為す」といい、『二諦義』では「俗は真を義と為す。真は俗を義と為す」といっている。つまり、中と偏、真と俗はそれぞれが独立してあるのではなく、対称的なものを因縁として相依相対的にあるから、偏を説いて中を悟らしめ、中を説いて偏を悟らしめるというものである。

(4) 無方釈義とは、無方とは不定という意味である。無名相の実相そのものが、はたらきとして不定にあらわれたものとして、真も俗も一切法にほかならぬとする釈義である。『玄義』では「中は色を以て義と為し、中は心を以て義と為す。一法は一切法を以て義と為すことを得、一切法は一法を以て義と為すことを得」といい、『二諦義』では「俗は一切の法を以て義と為す。人は是れ俗の義、柱は是れ俗の義、生死は是れ俗の義、涅槃は是れ俗の義なり。無方無礙なるが故に。一切法は皆是れ俗の義なり」といっている。

『玄義』と『二諦義』を比較すると、理教（顕道）釈と互相（因縁）釈の順序が逆になっているが、この点について『二諦義』は、

然るに此の四義は次第にして前後することを得ず。何んとなれば、第一には世俗に就いて以て義を釈す。俗は浮虚の義、風俗の義なり。且く情に随って釈するなり。第二は漸く深し。俗は真の義、真は俗の義なり。第三は真俗より不真俗に入る。用より道に入る。第四は道を悟り竟って道より用を起こす。次第に相生するなり。[26]

と述べている。『二諦私記』[27]はこれを敷衍して次のようにいっている。

問、何故有如是次第耶、答、初門示自性義、次門示因縁義、而伏自性執、第三門断前門所伏執、而令悟無礙道、第四門示既証無礙道、故起無方用、所以有如是次第也[28]

すなわち、自性―因縁―無礙道―無方用と展開される断道の次第順序にしたがって、理解さるべきであるというのである。初門の自性という意味は、真とは真実の意というように、世間一般のことばの意味どおりに解釈するのが依名釈であるから、そこでいう真は独立した真実の義であり、俗は独立の浮虚の義である。しかし、真は独立して真としてあるのではなく、俗に相対し、俗を因縁としてあり、俗もまた真によって俗といわれるのであるから、真は俗、俗は真であると解することによって、初門の自性上真俗を理解する執を破するから、第二門を因縁と称するのである。すでに因縁相資の義を理解すれば、真といい俗といってもそれは固定的なものではなくて、もともと無相のものであると悟るから第三門を証無礙道というのである。したがって、内容的には『二諦義』のように「顕道釈」というのがよりふさわしいが、これを形式上、真・俗という教によって非真・非俗の中道の理を証すとなすから「理教釈」とも称するのである。第二門と第三門は不離一体のものである。すでに無礙道を証得すればそのはたらきは無方無礙である。そこで、俗といえば一切の法は俗ならざるはなく、真といえば一切の法は真である。一法即一切法、一切法即一法の無礙自在なるはたらきをあらわす。故に、第四門に無礙道より無方の用を起こすというのである。[29]

以上、四種釈義は、単に語句の解釈の仕方として、並列的に各個独立の範疇として存するのではなく、三論教義の綱

格を示すものとして重要であり、むしろ、その順序次第に関しては、『二諦義』の構造的な説相をとるべきである。[30]

㈡　特に無方釈義について

四種釈義のうち、最後の無方釈義は最終的なものであり、また、前三者が用から体へ悟入する釈義であるのに対して、体から用へ出ずる釈義である。[31]この無方釈の典拠について『玄義』と『二諦義』は、ともにこれが『華厳経』に基づくことを示している。すなわち

是の故に華厳経に云く、一の中に無量を解し、無量の中に一を解すと。故に一法は一切法を以て義と為すことを得。一切法は一法を以て義と為すことを得。[32]

といっているが、これは同経の巻五「如来光明覚品」第五[33]にいう文殊師利の偈文である。また、『検幽集』の裏書に、

四論玄第五、十地義云、[34]若無方仮論之、無柱不是者、故一微塵中有無量法、故一毛孔中有三千大千世界也、故花厳経云、一中解無量、無量中解一、如是展転生非真実、智者無所畏　（大正蔵七〇・四八九下）

と、『四論玄義』を引いて、慧均における無方釈とその経証を示しているが、このように、吉蔵・慧均ともに『華厳経』によって無方釈を設定していることは明らかである。この華厳の「一即一切、一切即一」の思想は、周知のように法蔵（六四三―七一二）の中国華厳宗において大成される思想である。華厳学の大家であった故坂本幸男博士は、中国仏教において「相即」の論理を大成させたのは法蔵であるが、その前駆思想として、三論学派の相即観は、当時としてももっともすぐれたものであったと述べている。[35]したがって、学者によっては、この無方釈義は範疇としては後世華厳宗の「事事無礙」や天台宗の「十界互具」の説なども包含し得るもので、それらも要するにこの無方釈義の外に出ずるものではないとまでいわれ、無方釈は三論の思想としてはもっとも甚深微妙な説を示すものであるとされている。[36]しかし、

教学体系としてみた場合、この無方釈によって三論教学のすべてが体系づけられるまでには至らなかったし、むしろ思想としては、華厳や天台においてその完成を見ることができるのであり、三論学派の思想や相即の論理としては、むしろ、第二門、第三門の方がその特色をよりよく示すものであるといえなくもない。そこで、第一の依名釈と第四の無方釈の二はしばらくおいて、第二の因縁釈と第三の理教釈（以下、名称については第二門に関しては『二諦義』の「因縁釈」を、第三門については『三論玄義』の「理教釈」を用いることとする）についてさらに考察をすすめることとしたい。

㈢　横論顕発と竪論表理

因縁釈（互相釈）と理教釈（顕道釈）の二は、また「横論顕発」「竪論表理」の名でも呼ばれている。すなわち『大乗玄論』巻第五「論迹義」の中に、

> 然るに経中の釈義不同なるも、略せば三種有り。一には横論顕発、二には竪論表理、三には依名釈義なり。若為（いかん）が是れ横論顕発なるや。俗は何を以て義と為す。俗は真を以て義と為す。真は何を以て義と為す。真は俗を以て義と為すというが如し。（中略）二には竪論表理。俗は不俗を表わす。不俗は是れ俗が家の所以なるが故に俗は不俗を以て義と為すが如し。真は不真を表わす。不真は是れ真が家の所以なるが故に真は不真を以て義と為すが如し。[37]（後略）

とあり、また、『大品義疏』巻第一に、〈大〉の義を釈するにあたって、古釈に対しこの四種釈をあげ、

> （前略）二には竪に釈論せば大は不大を以て義と為し、小は不少（ママ）を以て義と為す。（中略）三には横に大を釈せば少を以て義と為す。少は大を以て義と為す。空有例して然り。[38]（後略）

といっている。用例から推して、『大乗玄論』と『大品義疏』では、因縁釈と理教釈の二をそれぞれ横論・竪論と称し

ていることは明らかである。横は「よこ」、竪は「たて」の意である。つまり「真と俗」という「よこ」の相依関係が横論顕発（因縁釈）であり、「真と不真」という「たて」の相依関係が竪論表理（理教釈）である。換言すれば、次第順序を経ない空間的な水平関係が横であり、次第順序を経る時間的な垂直関係が竪である。

また、『大乗玄論』巻第二「八不義」の冒頭で、八不の大意を弁じて次のように「横竪」の定義をおこなっている。

> 第一に大意を弁ぜば、八不は蓋し是れ諸仏の中心、衆聖の行処なり。故に華厳経に云う。文殊よ、法は常に爾なり、一切の無畏人は一道にて生死を出ず、更に異趣無し、と。即ち是れ論初の八不なり。故に竪に衆経を貫き、横に諸論に通ず。

といって、八不が衆経の根本であることを説き、つづいて八不の宣説に関する各種の経証をあげたのち、かさねて、

> 所以に竪に群経の深奥に入り、横に諸論の広大に通ずるなり。明らけし、経の深処即ち是れ八不なり。不は則ち一切法を不するなり。不を以て義を明かすが故に其の深奥を知る。（中略）今明かす、不を以て義と為さば、義は即ち該広なり。竪と言うは縦と謂う。縦は只是れ深なり。即ち経の深旨なり。非不無等と言うが如きも亦復無等を不す。経の深処なり。横に諸論に通ずとは横は只是れ広闊の称なり。亦薬病を対治せんが為なり。有無相治する等の如きは悉く是れ横論なり。[39]

と横竪の意味を定義し、八不は竪には深く衆経の宗旨を示し、横には広く諸論に通ずることを説いて、八不が横竪の義によって理解さるべきことを説いている。しかし、横竪は固定的ではなくて相互に流動的である。たとえば、

> A　有と言うが如きを即ち横と為せば不有は竪と為る。
> B　亦、絶の如きを横と為せば不絶を竪と為す。
> C　若し不絶を横と為せば則ち非絶非不絶を竪と為す。

D　言を横と為すが如きは不言を竪と為す。

といい、また、

E　病の有は無に相対するが故に横、この有を不する不有を竪と為すが故に所治の病を横、能治の薬を竪と為す。

F　病薬の相対を横と為せば、病が息み薬も除くが故に病薬倶浄を竪と為す。(40)

というように用いている。そこで「横竪は亦不定なり。随って之を望む」ともいっている。これは、横論（因縁釈）と竪論（理教釈）が、ともに「相即」の義について立論しているから、両者は随所に流動的、有機的に用いることが可能なのである。この両者の「相即」の違いについて、『二諦私記』は次のように述べている。すなわち、

問、

第二門拠相即義言、俗以真為義等

第三門亦約相即義言、俗以不俗為義

此二何異

答、

第二〔門〕相即横約用門、真与俗相即

第三門相即竪拠体用、真俗与不真俗相即

相即言雖同、所望各異

（大正蔵七〇・四八七下）

というのである。つまり、用門の相即が横論の因縁釈であり、体用の相即が竪論の理教釈である。そして、二門ともに必ず「相即」の義を用いるのは何故かといえば、相即は「不二」の異名だからである。したがって真俗の不二を示すのが因縁門の相即であり、理教・中仮の不二を示すのが顕道門の相即である。(41)そこで『二諦義』巻下には、

非真非俗を以て二諦の体と為し、真俗を用と為す。亦理教と名づけ、亦は中仮と名づく、中仮重ければ中仮と名づ

け、理教重ければ理教と為す。亦体用重ければ体用と為す。故に不二を体と為し二を用と為す。[42]

と述べ、さらに、巻中では、

真俗が不真俗は即ち名が義なり。不真俗が真俗は即ち義が名なり。真俗が不真俗は教が理なり。不真俗が真俗は理が教なり。斯れ則ち名と義と、理と教と、中と仮と、横と竪となり。[43]

と述べているのは、まさしく用門の相即（第二門）から体用の相即（第三門）への展開を示すものである。
また「相即」の義は、「空観」という主体的な実践を媒介としてはじめて成り立つが、断道実践の場からは、「因縁の横の義は動であり、真俗不真俗の竪の義は抜である」といい、吉蔵は摂山三論学派に固有な説として「仮伏中断の義」を明かしている。すなわち、

一家は従来仮伏中断の義を明かす。仮伏と言うは、真は是れ俗の義、俗は是れ真の義なれば彼の自性を伏するなり。既に因縁の真を知れば即ち真は不真なりと知る。因縁の俗を知れば即ち俗は不俗なりと知る。真俗が不真俗を悟れば自性は永く断ず。是の義の為の故に前には横に伏し、今は竪に断ずるなり。[44]

と述べている。このように、因縁・理教という釈義の一範疇は、横論・竪論という論法へと展開され、さらに体用・中仮の概念をも包括するものとして、三論学派の相即観を形成し、あわせて断伏という実践論にまで一貫する主導的動機をなすものであり、吉蔵教学においては、きわめて定型的に用いられていることが明らかとなった。

(四) 因縁・理教と三種中道

この因縁と理教の義によって論釈をなす用例は、吉蔵著作の随所に見られるが、その最も顕著な例は「八不」の解釈

である。なかでも吉蔵は、『中論』の冒頭に「八不」を標示してあるのは、八不が中道にほかならないからであるとして、八不について「三種中道」を明かすのであるが、結局、三種中道とは『中論』の八不義をもって二諦の相即を説明したもので、不生不滅を「世諦中道」、非不生非不滅を「真諦中道」、非生滅非不生滅を「二諦合明中道」というのが原型である。吉蔵はこれを初牒の八不（中論の帰敬頌）については略釈し、重牒の八不（因縁品一・二偈）については広説するという二重の解釈をおこない、さらに三論学派にあっても八不の解釈をめぐって方言（標準の説ではないの意）がはなはだ多いが、「四句の法朗」といわれた師の興皇寺法朗の「三種方言」に準拠してこれを三通りに説いたため、その説相はきわめて複雑な様相を呈するに至ったものである。[45] しかし、三種の方言を通じてその基調をなしているのは、因縁と理教（中仮・体用）の考え方である。

すなわち、前記の三種中道の原思想を要約すると、世諦中道とは、自性上生滅ありと見る見方に対し、世諦の故に仮りに生滅ありとするもので、無生滅に裏づけられた生滅であり、仮の生滅であるから不生不滅を世諦中道という。これに対し、真諦の無生滅は生滅に裏づけられた無生滅であり、仮の無生滅である。そこで非不生非不滅を真諦中道という。無生滅の生滅であるから生滅とはいえない。生滅の無生滅であるから無生滅ともいえない。故に非生滅非無生滅を二諦合明の中道という。「三種方言」というのは、この三種中道の原型を、視点をかえて三つの角度から論ずることで、第一の方言は、自性上二諦ありとするを破して、因縁・仮名による二諦の中道を明かすことを強調したものである。これに対し第二の方言は、中仮・体用の範疇に基づいてこれを段階的、重層的に展開したものであり、第三の方言は、第二方言の徹底化であり、体用・中仮の固定化を排除し、その相即の面を強調したものである。すなわち『中観論疏』巻第一本に、

> 問う。後（第二方言）に三中を明かすは前（第一方言）と何の異ありや。答う。前には二諦の中道を明かす。是れ因縁仮名なり。自性の二諦を破するが故に名づけて中と為す。[46]

と第一方言の趣旨を説いている。[47] そこで第一方言に説く三種中道には「四重の階級」ありとしてこれを中仮に分かつの

が第二方言である。つまり、第一方言の四重の階級とは、

(1) 〔初章の四句にて[48]〕性の有無を求むるに不可得なり。故に非有非無（不生不滅—世諦中道）を云いて名づけて中道と為す。

(2) 外人既に非有非無を聞いて、即ち復真俗二諦なしと謂うて便ち断見を起こす。是の故に次に而有而無（非不生非不滅—真諦中道）を説き、以て二諦と為して其の断心を接ぐ。

(3) 次に而有而無を顕わすこと、其れ是れ中道の有無にして、性の有無の義に同じからざることを明かさんと欲う。故に次に二諦の用中を明かして双べて両性を弾ず。

(4) 次に仮の有無の二を転じて中道の不二（非生滅非無生滅—二諦合明中道）を明かさんと欲う故に体中を明かす[49]。

というのである。この第一方言の「四重階級」を〈中仮〉に分かって「漸捨の義」に転ずるのが第二方言である。すなわち『大乗三論大義鈔』の著者玄叡は、

於前三中、明四重階、於後三中、明漸捨義、故前後異、所以然者、於前方言、彼用中、竝因縁仮名、倶破性執、故名為中、二諦合明、双泯二仮、称為体中、故有四階、於後方言、世諦破性、而明中道、真諦不仮、而弁中道、二諦合明双泯性仮、合論用中、故是漸捨　（大正蔵七〇・一三三上）

と述べている。第一方言の「四重階級」を〈中仮〉に分かって「漸捨の義」に転ずるとは、つまり、吉蔵は、初めに性の有無を非するを以て中と為す（世諦中道）は、「仮ノ前ノ中」であり、次に「而有而無」を名づけて二諦と為す（真諦中道）は「中ノ後ノ仮」の義、次に仮有なれば有に非ず、仮無なれば無に非ず、二諦合明の中道というのは「仮ノ後ノ中」の義であるといっている。そして前の三種中道における四重の階級を理解すれば、法朗のいうこの中と仮と、体と用を立つる意を理解することができるといっている[50]。

しかし、中仮と体用は決して並列的、固定的に用いられるのではない。ただ「衆生のために、仮名を以て中道を説いて体とすれば、その有無を説くべきではないが、用としては有無であり仮説することができるから、非有非無を中とし而有而無を仮となす」[51]のであって、「一往体用に開き、体を称して中と為し、用を名づけて仮となす」[52]というのが第二方言の趣旨である。したがって中仮・体用義の活用は交互に錯綜し、その展開はきわめて動的である。すなわち、(1)非真俗を中とし、真俗を仮とする。(2)真俗・非真俗を悉く中とする。(3)真俗・非真俗を悉く仮とする。また(2)と(3)を体用と複合して(2′)真俗を用中とし、非真俗を体中となす。(3′)真俗を用仮とし、非真俗を体仮となす、など自在な解釈を試みている。しかし、このように体用をもって強いて中仮を分かつのは、従来の約理の二諦説では、真俗の二諦を理として認めるから真俗は体であり、非真非俗に体なしとするのに対して、約教の二諦説では真俗の二諦は教であるから、真俗は用であり、非真非俗が体であると明かして、真俗の二見を捨てて悟りを得しめんがためである。つまり真俗二諦という教によって一道清浄不二中道の理を証得させるためである。そこで、もし体用・中仮の語を守著すれば、それはまた「中仮師」として批難されなければならない。中仮と中仮師の問題については、次項に述べるが、吉蔵はこれを「既に体用と称す。即ち是れ因縁の体用なり。即ち寂滅の性なり。云何ぞ此の言を守るや」[53]といって因縁の中仮を強調している。したがって、第二方言の中仮に関しては、積極的に立つる場合と、中仮師の著する中仮のごとく、これを破する場合とあるが、すでに因縁の中仮をさとれば、これを捨つべき何者もなしとして第二方言を徹底し、その無方の働きを強調したのが第三の方言である。すなわち吉蔵は、『中観論疏』巻第二本の末尾に因縁の中仮を立つる四義をあげ、その最後に、

教を尋ぬるの流（ともがら）は、須らく諸仏・菩薩は内に無礙の観を得、外に無方の弁あって仮を説いて性となし、性を説いて仮となし、性仮を説いて非性仮となし、非性仮を性仮となしたもうと識るべし。若し片言を守れば便ち円意を喪（ほろ）ぼす。三論を学する者に非ず。[54]

と結んでいる。これは、四種釈義の範疇でいえば、理教↓無方という方向を示唆するものである。これを総括して『大

乗玄論』には、

> 同じく生滅を俗と為し、不生滅を真と為すと雖も、但し、不生に三種有り。初めの方言は定性の生を破して不生を明かし、第二の方言は仮生を破して不生を明かす。此の中に異あることは定性の生を破するは但、破するのみにして収めず、仮生を破するは亦は破し亦は収むるなり、第三の方言は平等門に約して本来不生なるが故に不生と言うのみにして、病を破すとは言わざるなり。[55]

と述べている。

「八不」は本来定性の〈生〉を破して〈不生〉を明かすのであるから、八不の語義の解釈そのものは「理教釈」の一範疇に収めらるべきであるが、〔初章（有無相即）〕→二諦中道 世諦中道（不生不滅）／真諦中道（非不生非不滅）→二諦合明中道（非生滅非不生滅）と展開する三種中道自体にも、さらにこれを論釈敷衍した三種方言にも、このように明らかに因縁→理教→無方という傾向を看取することができるのである。換言すれば、依名・因縁・理教・無方という四種の範疇が、単なる語義解釈の方法として各個独立に説かれたものではなくて、それは、吉蔵教学の主題と根源的に密接な関わりをもったものであるということであろう。

四　初章中仮義と中仮師

(一)　中仮の意味

「中仮」というのは『三論玄義』の「有無為仮、非有非無為中」（大正蔵四五・一四下）という表現を基本的な形式としてもつ概念である。語源的には、『中論』観四諦品第十八偈に「衆因縁生法、我説即是無、亦為是仮名、亦是中道義」（大正蔵三〇・三三中）と説かれる「中道」と「仮名」の略称である。具体的な用例としては、たとえば、この『中論』の

偈に、対する吉蔵の種々な解釈の一つとして、とくに中仮義による解釈というのがある。すなわち、『中観論疏』巻第十本に、[56]

次に中仮義に就いて釈せば、因縁所生法というは、此れは世諦を牒するなり。我説即是空というは、第一義諦を明かすなり。亦為是仮名というは、上の二諦は、並びに皆な是れ仮なりと釈す。既に衆縁所生法我説即是空と云う。此れは是れ有は宛然として而も空なり。故に空は自ら空にあらず。名づけて仮が空と為す。空は宛然として而も有なれば、有は自ら有ならず。名づけて仮が有と為す。亦是中道義とは、空有は仮名なりと説くことは、中道を表わさんが為めなり。明かさく、仮が有なれば有に住せず。故に有は有に非ず。仮が空なれば空に住せず。故に空は空に非ず。非空非有、即ち是れ中道なり。[57]

と説いている。つまり、ここでは「因縁所生法」の有を世俗諦とし、「我説即是空（無）」の空を第一義諦として、この二諦をともに〈仮〉として「亦是中道義」の〈中〉に対比せしめたものが、吉蔵のいう中仮の範疇による解釈である。これは、『中論』原文の並列的・同義的な縁起・空・仮・中の四を、構造的・立体的に再編した解釈ともいえる。

また吉蔵は、中道について一中乃至四中の別を説いている。[58]とくに最後の四種の中道とは(1)対偏中(2)尽偏中(3)絶待中(4)成仮中の四種のことであるが、これは順次に(1)断常二種の偏見を対治するのが対偏中である。(2)その偏見が滅尽されたときそこに中道の意義が顕示されるのが尽偏中である。(3)さらに偏病つきれば中もまた存在せず、思慮言説を超え不偏不中であるが、衆生のために強いて名づけて中となすからこれは絶待の中である。(4)この絶待中がかえって現象としての仮の存在を成立せしめ、衆生を教えみちびく方便となるという意味で成仮中と称するのである。この最後の〈成仮中〉について『三論玄義』に、

成仮中とは、有無を仮と為し、非有非無を中と為す。非有非無に由るが故に有無と説く。此の如きの中は仮を成ぜんが為なり、謂く成仮中なり。然る所以は、良に正道は未だ曽て有無にあらず、衆生を化せんが為に仮に有無を説

くに由る。故に非有無を以て中と為し、有無を仮と為すなり。
成仮中に就いて、単複疎密横竪等の義有り。具さには中仮義に説くが如し。[59]

といっている。この「有無の仮を成立せしめる非有非無の中」という定義の中に、中仮概念成立の端緒がよく示されている。この有無に対する非有非無の中道という観念は、仏教ではきわめて普遍的で、中道とは、一言でいえば非有非無のことである。これをとくに前述の『中論』四諦品の偈に基づいて、有無を仮とし非有非無を中と説く型が中仮概念で、吉蔵乃至三論学派に特徴的な説といってよい。この中仮を、前述のように単複・疎密・横竪等の義について種々に展開したのが中仮思想で、たとえば『大乗玄論』巻第二「八不義」には、「単複中仮義」について三意をあげて詳論し、[60]『中観論疏』巻第二本では真俗二諦について「四種中仮」を弁じている。[61]

このように吉蔵は、「四諦品」第十八偈の解釈や、中道に関する解釈においてその一例を見たように、その著述の各所において中仮義的な発想をたえず示し、中仮義そのものについても随所に精緻な論理を展開しているのであるが、しかし吉蔵は、この中仮を基調として彼の全教学を組織体系づけるということはしなかったし、むしろこの中仮義を思想の前面に押し出して強く主張したと思われる、いわゆる「中仮師」といわれる人々に対して、「中仮師の罪重し、永く仏を見ず」[62]とまで極言してこれを斥けている。このような、いわば吉蔵における自己矛盾をどのように理解すべきなのか。さらにまた、中仮師と称される人々は吉蔵と同じ学派に属し、内容的にも酷似した学説を奉じた人々である。吉蔵のいうように単にこれを固執したかどうかという、主観的理由だけが確執の原因であるならば、それは同門の感情的な争いでしかない。もっと基本的な立場そのものに具体的な違いを見出すことができないのか。この点を、中仮義そのものの三論教義に占める位置と、その思想的背景を探ることによって明らかにしたい。

(二) 初章と中仮

まず、中仮師の具体的なイメージとして、どういう人々があげられているかというと、吉蔵はその典型として山中学士(僧詮門下)の慧静をあげ、彼が「偏を捨てて中に著し、性を除いて仮を立つと称して、この安心を以て即ち畢竟して

仏を見ず」と痛罵している。[63] さらに、第三者の発言として『続高僧伝』の著者道宣は、法朗と同学の長干寺弁法師や禅衆寺勇法師が法朗と義体を異にし、興皇の座中から中仮師の誚をもって排斥されたと伝えている。[64] このような具体的な事例は、現実に中仮義を標傍した人々が存在し、法朗乃至吉蔵一派と明らかに確執のあったことを示している。しかしこれらの人々は、その学説はおろか伝記すらも必ずしも明らかでなく、それに対する吉蔵の批判も一般的抽象的に過ぎて、具体的な学説の相違まで知ることはできないのである。ところで、先にも見たように（本節第二項）、横超博士によって新たに発見された、均正『大乗四論玄義』の古写本によれば、現存本に欠巻の第一巻の標題が「初章中仮義」となっており、そこで均正自身が、長干寺慧弁や禅衆寺慧勇に対する一家の「中仮師」という批難は必ずしも正当なものではないとこれを擁護し、「初章中仮」の意義を強調したことが紹介されている。[65] 横超博士は、吉蔵が『中観論疏』ではっきり「初章中仮を固執するものが中仮師である」[66] といい、また同じく「作者品」の註解では、「一師の初章中仮の語が『中論』作者品の文によって作られたものである」と指摘し、「而もこの三論師は初章中仮の言を誦しながら、それがどこに根拠したものか知らない」[67] と嘲笑するなどは、明らかに『四論玄義』の撰者均正を評して吉蔵が中仮師とするものである、と断じている。そこで、慧均がもしいわゆる中仮師の部類に属する人であるならば、従来同一学派としてきわめて近似した学説を有するものとみられていた、吉蔵、慧均両者の微妙な相違を示す一つの争点が、この「初章中仮義」であるということができる。筆者は残念ながら前述の古写本を拝読する機会を与えられていないので、慧均の側からこれを検討することはできないが、慧均が三論の基本的立場を示すものとしてこの初章中仮義をあげたということは、同門の吉蔵にとってもこのことばが同様に重要な意味をもっていたことを示唆する。そこで、吉蔵の側からこのことばの持つ意味を考えることによって、両者の違いを考えて行こうと思う。

(A)　まず〈初章〉ということばと〈中仮〉ということばの関連から考えてみる。初章とは、すでに見たように（本節第二項）、「学者の章門の初め」という意味で、いわば三論教義の序章を意味することばであった。その意味で慧均のいう「初章中仮義」とは、「三論教学の基本としての中仮義」もしくは、「中仮義を以て三論教学の根本理念とみる」という程の意味である。しかし〈初章〉は単なる修辞句ではなくて、一箇の独立した概念であり、内容・形式的には次の四句によってあらわされるものであった。すなわち、

(1) 無有可有、無無可無、
(2) 無有可有、由無故有、無無可無、由有故無
(3) 由無故有、有不自有、由有故無、無不自無
(4) 有不自有、名不有有、無不自無、名不無無

という四節の語である。この第四節の「有無は自性上有無に非ずして不有不無に裏づけられた有無である」という内容は、「有無を仮となし、非有非無を中となす」という〈中仮〉の概念規定と同一内容を指向するものである。そこで、この〈初章〉と中仮はどう違うかという問題が生ずる。これに対して吉蔵は、『中観論疏』巻第二末で、

問う、初章と中仮とは何ぞ異なれるや。答う。若し、総じて此の一章を詺づけて初学の章門と為せば、皆是れ初章なり。一切法は中仮を離れざるが故に、皆是れ中仮なり。(68)

といって、初章も中仮もひとしく一切の法門を貫く基本的な命題であることを認めている。しかし、すぐ語をついで「而も師（法朗）はこれを分かつ。一往異なれり」といって、「有は不有の有、無は不無の無」という前に引用した四節の表現までが初章であり、

不有の有なれば、則ち有に非ず。不無の無なれば無に非ず。有に非ず、無に非ざるを仮に有無と説く。此れは是れ中仮の義なり。(69)

と説いている。つまり、初章と中仮は同一の基調に立ちながら、初章義の延長上に中仮義が確立されることを示している。換言すれば、初章は単に有無の相即を示す基本的な立場であるに対して、中仮の方は確定的に有無は非有非無であると断じて行くことである。この違いは、空観による断道の上からより明瞭に示される。すなわち、前の連文に「初章は是れ伏、中仮は是れ断なり」といって、

初〔章〕に仮の有無を明かすは、性の有無を伏するなり。次（中仮）に仮の有無を明かして非有非無に入れば、即ち性の有無は永く断ずるなり。(70)

と説いている。さらにまた、「初章は〔性の有無の〕執〔著〕を動じて、〔性の有無を〕疑わしめることであり、中仮はすなわち性執を破して疑いを釈すことである」(71)ともいっている。両者とも自性上有無ありとする執著を破するのが基本的な立場であるが、後者においてより断定的である。そして有無の執病も洗除されれば、これらのことばもまたとどめてはならないのが三論の立場である。しかし、命題として確立したとき、後者の断言形式は、より教条主義的なものに陥りやすいともいえる。そこに初章中仮を固執する中仮師の陥穽があったともいえる。

(B)　さらに、前項で見た吉蔵独自の語義解釈法たる「四種釈義」について〈初章〉と〈中仮〉の違いを考えてみる。四種釈とは依名釈・因縁釈・理教釈・無方釈の四種であり、とくに第二の因縁釈と第三の理教釈が三論独特の範疇であった。これは、世間一般のことばの意味通りに解釈する第一の依名釈に対して、たとえば真俗について、真は独立して真としてあるのではなく、俗に相対し、俗を因縁としてあり、俗もまた真によって俗といわれるのであるから、真は俗、俗は真であると解することによって、第一の自性上真俗を理解する執を破するから第二を因縁釈と称する。因縁釈によって因縁相資の義を理解すれば、真といい俗といってもそれは固定的なものではなくて、もともと無相なものであると悟るのが第三の理教釈（顕道釈）で、形式的には真俗という教によって非真非俗の中道の理を証するとなすから理教釈というのである。すなわち、第二門は真と俗、有と無という横の相即をあらわし、第三門は真俗と非真非俗、有無と非有非無という縦の相即を理解せしめるものである。吉蔵の著述にしばしば見られる横論・竪論というのはこの意味である。そこで、先にも述べたように中仮の概念をこの四種釈に配当すると、第三の理教釈に相当する。すなわち『二諦義』巻中に、

真俗が不真俗は即ち名が義なり、不真俗が真俗は即ち義が名なり。真俗が不真俗は教が理なり、不真俗が真俗は理

が教なり。是れ則ち名義と理教と中仮と横竪となり。(72)

といい、同巻下には、

非真非俗を以て二諦の体と為し、真俗を用と為す。亦は理教と名づけ、亦は中仮と名づく。中仮重ければ中仮と名づけ、理教重ければ理教と為し、亦体用重ければ体用と為す。故に不二を体と為し、二を用と為す。略して章門を標すること此の如し。(73)

と述べている。このように中仮・体用・理教・名義・横竪という概念は、すべて第三の理教釈の範疇に属し、その思想的前提となる真俗、有無の相即は、第二の因縁釈の範疇に属するのである。そして、この因縁釈成立の思想的主題を定型的なことばで表現したのが〈初章〉である。これをまた空観の断道の立場から吉蔵は、『二諦義』巻中では、

因縁の横の義は動であり、真俗、不真俗の竪の義は抜である。(74)

といっている。これは前述の『中観論疏』に「初章は執〔著〕を動じて性の有無を疑わしめ、中仮は即ち性執を破して疑いを釈す」というのと一致するものである。(75)

(三) 中仮批判の意義

以上で明らかなように、初章と中仮の義は、同一の基調の上に立って思想的に連続したものでありながら、法朗や吉蔵においては厳密には区別されてあったと考えざるを得ない。そして、吉蔵にとってより根源的な主題は前者であり、その思想的展開として真俗二諦と不二中道という教と理、乃至中仮・体用の概念の依用とか、横論・竪論の論理構成などさまざまな増幅をみることができるのである。吉蔵における中仮的な発想はすべてその一環としてあり、吉蔵の著述

に、中仮義による解釈がその思想の表白としてしばしばみられるということは、きわめて当然である。しかし、それはまた同時に、原理もしくは結論として存するものではなかった。だから吉蔵は、逆説的に「非有非無を取らないのが中道であり、若し有無を離れて非有非無の中道というならば、それは愚癡の論である[76]」とまでいっている。ところで、慧均の初章を、初章＝中仮であると受けとめ、これを教学の根本に据えたのが中仮師と呼ばれる一群の人々であり、『四論玄義』の開巻第一の標題「初章中仮義」というのは、その象徴であったと考えられるのである。

さきに、中仮ということばの直接的な典拠は『中論』観四諦品の偈文であるといったが、これをもって中仮義を確立したのは、摂山三論学派の始祖僧朗であり、その成立の背景には南北朝以来の体用概念の応用が考えられる。すなわち吉蔵は、『中観論疏』巻第二本に、

問、若爾摂山大師云何非有非無名為中道、而有而無称為仮名、即体称為中、用即是仮、云何無別、答、此是一往開於体用、故体称為中、用名為仮、問、大師何故作是説、答、論文如此、故大師用之、四諦品云（中略）中道為体不可説其有無、用是有無故可得仮説、故以非有非無為中、而有而無為仮、蓋是一途論耳

（大正蔵四二・二二下―二三上）

と明言している。また、別に「此の語を作す所以は、〔中〕論の〔偈〕文の中仮〔の語〕を釈せんと欲うが為の故に一往体用を立つ[77]」ともいっている。このような体用概念の応用は、しばしば述べるように、成実学派の二諦説では約理の二諦をいい、真俗の二諦がともに体（理）であるとみなすために二諦の相即を説くことができないのに対し、一往真俗がともに用（教）であり、非真非俗の中道が体であると明かして、真俗の二見を捨て悟りを得しめんがためである。この視点から『中論』四諦品の偈文における中道と仮名を解釈したのが、僧朗の創始になる中仮義であったのである。そこで吉蔵は、「既に体用と称す。即ち是れ因縁なり。因縁の体用なれば、即ち寂滅の性なり。云何んがさらにこれを守らんや[78]」と称して、体用も中仮もともに因縁にして一途の方便であり、これを破して無所得に徹すべきことを強調するのである。前記僧朗の言に対して「蓋是一途論耳」とあるのはその意味である。慧均は逆に、この体用概念の応用に

よる中仮思想を、三論独自の理念としてこれを積極的に理論化して行こうとした。そこには吉蔵とは違う姿勢があるように思う。

横超博士によれば、慧均という人は、成実・毘曇・摂論を久しく研鑽したのちに三論に転じた人であったというから、彼は本質的にはアビダルマ論者の傾向を持っていたとも考えられるのである。また長干寺の慧弁や禅衆寺の慧勇といえば、僧詮の四友として、三論学者であると同時に、その禅的傾向を受け継いだ習禅者でもあった。逆説的ないい方をすれば実践家であったが故に逆に一つの理念を固執する傾向が強かったともいえる。それがとくに初章・中仮のように、三論教学の基本的立場を端的率直に示そうとする場合、ことにあり得ることである。吉蔵は逆に徹底した講壇派である。それ故その理論はきわめて精緻である。しかし彼の場合には、むしろ理論が精緻で錯綜すればする程、認識と体験の相克においては常に体験を優先させるという傾向がみられる。それが、いつでもすぐれた理論を構築しながら同時にそれを破壊して行くという自己矛盾となってあらわれるのである。その意味で、中仮師の問題一つをとってみても、単に三論学派内の派閥間の理論抗争のみにとどまらず、さまざまな問題を含んでいるといえるのである。

註

(1) 『勝鬘宝窟』巻上本「汝乃知解脱無言、而未悟言即解脱、既云言即解脱、亦応解脱即言、言即解脱、雖言無言、解脱即言雖無言而言、言而無言、非定有言、無言而言、非定無言、故非言非無言、亦非理非教、名心無所依、乃識理教意」(大正蔵三七・五中—下)

(2) 『浄名玄論』巻第一「夫不二理者、謂不思議本也、応物垂教、謂不思議跡也、非本無以垂跡、故因理以説教、非跡無以顕本、故藉教以通理、若然者、要須体理無言、然後乃得応物有言耳」(大正蔵三八・八五三下)

(3) 同、「浄名寄黙然之相、以顕無言之理、所詮無言、即為是理能表之相、故称之為教」(大正蔵三八・八五四上)

(4) 『大方広仏華厳経』巻第五「如来光明覚品」第五「一切有無法、了達非有無、如是正観察、能見真実仏」(大正蔵九・四二六下)

(5) 『二諦義』巻上「説二諦令悟不二者、如華厳明一切有無法了達非有非無、此即説有無悟非有非無、説二悟不二、此即理教義也」(大正蔵四五・八二中)

(6) 同、「有無二表非有非無不二、二不二不二二、不二二則理教、二不二則教理、教理応教、理教表理、理教二不二因縁是為

得也」(大正蔵四五・七八下)

(7) 同、「説二悟不二、此二諦並得、何者、因二悟不二、二即是理教、不二即是教理、二即中仮、不二即仮中、二即体用、不二即用体、故此二諦是得也」(大正蔵四五・八二下)

(8) 島田虔次「体用の歴史によせて」(『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』(四一六―四三〇頁)。なお体用概念の由来、南北朝の本末論争については、本論第二章第二節三―(3)「僧肇における体用相即思想」参照。

(9) 吉津宜英「隋唐新仏教展開の基調その一―教と理との相関―」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五号)

(10) 『勝鬘宝窟』巻下末「江南諸成実論師釈、有理有教、若就道理、三乗人初業、即自知作仏、初業者、従四念処已上、即是三乗初業、此時已自知作仏、羅漢故自能知也、若就教中明義、三乗初業、乃至羅漢、不自知作仏、要待聞法華、自方知作仏、故此経拠其理明其不愚、法華拠其教故明其愚也、理是実説、教是方便説」(大正蔵三七・八〇上)

(11) 伝記は『高僧伝』巻第七釈法珍(三本法瑤)伝(大正蔵五〇・三七四中―下)参照。

(12) 『法華玄論』巻第五「旧経師云、有事有理、(中略)推理既一教不応三教、若定三理寧得一、故終日迫遑安心莫寄、故瑤法師云、踟躕理教之間疑為失為不失、若以理惑教此有得義、若以教惑理此有失義、是故踟躕生得失之疑」(大正蔵三四・四〇〇上―中)、また『法華義疏』巻第五「譬喩品」第三にも「問、身子既見理同而教異、為是已知同帰故名同、為未知同帰故名同、答揺法師注云、已見同帰之理、但以理疑教以教疑理、互推所以生疑、順理而推教不応三、就教而言理不応一、故迫惶理教之間。衆師並同此説、今謂不然」(大正蔵三四・五一五上)とあり同様の趣旨を紹介している。

(13) 『二諦義』巻上「明他家弁二諦義、今時亦弁二諦義、何異、解此凡有十句異、一者明理教義(中略、以下本文中に原文を引く)…略明十種、判学二諦有得有失義如此、更撮十種者、一者理教義、二者相無相、三者得無得、四者理内外、五者開覆、六者半満、七者愚智、八者体用、九者本末、十者了不了」(大正蔵四五・八七中―八八中)

(14) 『大般涅槃経』(南本)巻第八「如来性品」第十二「明与無明、智者了達其性無二、無二之性即是実性」(大正蔵十二・六五一下)

(15) 『二諦義』巻上「理外二諦、即聞有住有不表不有、聞無住無不表不無、有無不能表理、不名為教、此即理外無理無教、理内二諦、因縁有無、因縁有不有、因縁無不無、有無表非有無、故有無名教門、此即理内有教有理也、此如初章両節語也、初章前節即理外義、後節即理内義」(大正蔵四五・八九中)

(16) 同、「一家初章言方如此、学三論者必須前得此語」(大正蔵四五・八九中)

(17)『中観論疏』巻第二末「問他亦云、有為世諦、空為真諦、与今何異、答須初章語簡之、他云、有有可有則有無可無、故有不由無即無不由有、有是自有、無是自無、今無有可有即無無可無、無有可有由無故有、無無可無由有故無、由無故有有不自有、由有故無無不自無、有不自有故非有、無不自無故非無、非有非無仮説有無、故与他為異」(大正蔵四二・二七下—二八上)

(18)『二諦義』では「初章者学者章門之初故云初章」(大正蔵四五・八九中)といい、『中観論疏』では「為初学之章門、皆是初章」(大正蔵四二・二八中)といっている。

(19)『二諦義』巻上「此語出十地経第一巻、明一切文字皆初章所摂、今亦爾、初章通一切法、何者、有無作既然、一切法亦例之作、故知初章通一切法也」(大正蔵四五・八九中)なお吉蔵のいう『十地経』とは、北魏菩提流支訳『十地経論』巻第一(大正蔵二六・一二九下)を指す。また『中観論疏記』巻第三末で初章の語を註解した安澄は、『述義』の解釈を紹介して「言初章者、述義云、為人無生正観之初故名初章、故華厳経第二十四巻解脱月菩薩請説十地偈中言、譬如諸文字皆摂在初章、諸仏功徳起十地為根本、然釈初章凡有四義、一者初章即是有無、所以有無名初章者、夫諸仏説有無之教、表非有非無之理、必依有無以為初、故是名為初也、章者表也、二章猶明也、若他有無各守自性、不得現示非有無理、所以非明、今明有無即是因縁即得顕理、故云明也、三者有無即是諸仏出世初説、言説即成於章句、故名為初章、所言章者教之異名也、四者章猶句、有無即是四句中初、故云章也」(大正蔵六五・八九上—中)といって、典拠として『大方広仏華厳経』巻第二十三(安澄では巻第二十四)「十地品」「譬如一切文字、皆初章所摂、初章為本、無有一字不入初章者」(大正蔵九・五四三下)を引き、初章に(1)有無(2)明(3)初説(4)初句の義があるといっている。

また、『述義』によれば初章に対して後章の語があり、初章の義は不住で後章の義は無所得であるといって、「関中旧影云(曇影か)初章之義是不住、無得之語其意包含、准此師意亦得後章也」(大正蔵六五・八九中)と伝えているので、初章の語に特別の意味を見出したのは吉蔵の独創ではなく、関中の旧説によったものであると知れる。ただし、吉蔵は無所得をとくに後章の義として取り上げることはしていない。

(20)興皇法朗祖述の説である三種中道について三種方言という。方言とは「方域の言」「方法の言」の意で、法朗の八不を講ずるをいったものらしいが、実際にはこの三種をさして方言という。『大乗玄論』巻第一「明中道第六、初就八不明中道、後就二諦明中道、初中師有三種方言、第一方言云(後略)」(大正蔵四五・一九下)等とあるを参照。なお、玄叡『大乗三論大義鈔』巻第二(大正蔵七〇・一三二中)に「方言義」の詳釈がある。

(21) 横超慧日「新出資料四論玄義の初章中仮義」(『印度学仏教学研究』七―一、昭和三十三年十二月)

(22) 各宗固有の語句の解釈法として、ほかに「四種釈」と称するものに、天台宗の「四釈例」(因縁釈、約教釈、本迹釈、観心釈)『法華文句』巻第一上(大正蔵三四・二上)があり、これによった真言宗の「四重秘釈」(浅略釈、秘密釈、秘密中秘釈、秘秘中秘釈)『菩提心義』巻第一(大正蔵七五・四五八上)などがあるが、三論宗の「四種釈義」との共通性はない。

(23) 『三論玄義』「総論釈義、凡有四種、一依名釈義、二就理教釈義、三就互相釈義、四無方釈義」(大正蔵四五・一四上)

(24) 『二諦義』巻中「一随名釈、二就因縁釈、三顕道釈、四無方釈」(大正蔵四五・九五上)

(25) 澄禅(一二二七―一三〇七)の『三論玄義検幽集』巻七にこの「別釈三字門」を註解して「総論釈義凡有四種等者、今三字并一切名字皆用四種釈、故云総論也。謂依名釈義亦随名釈、理教釈義亦顕道釈、互相釈義亦因縁釈、無方釈義是也」(大正蔵七〇・四八四下)といっているのは『二諦義』の四義を照合してのことである。

(26) 『二諦義』巻中「然此四義次第不得前後、何者、第一就世俗以釈義、俗浮虚義風俗義、且随情釈也、第二漸深、明俗真義真俗義也、第三従真俗入不真俗、従用入道、第四悟道意従道起用、次第相生也、就真俗釈此四義」(大正蔵四五・九六上)

(27) 現存しない。吉蔵『二諦義』の末注であるが、珍海(一〇九一―一一五二)の『三論玄疏文義要』巻第三の裏書に「醍醐有此私記一巻、表紙銘尊徳疑、書主名、歟作者名歟 二諦私記一巻、名義集不知作者、又別有実敏僧都私記一巻之」(大正蔵七〇・二四〇中)とあり、『二諦私記』に三本あったことが知られるが、比較的南都において引用されることの多かったのは、実敏僧都(七八八―八五六)の『二諦私記』一巻である。ただし澄禅のこの引用には作者名を欠く。

(28) 『三論玄義検幽集』巻第七(大正蔵七〇・四九〇上)に引かれる『二諦私記』の註解。

(29) 『二諦私記』はつづけて「何故初門名為自性、次門釈因縁等耶、答、初門云俗定是浮虚義、真定是真実義、所以是自性義、次門明真是俗義、俗是真義時、即前俗是定俗、真是真実執所伏、所以云第二門明因縁義也、既知因縁真俗故悟真不真俗不俗、永断前所伏之執而証非真俗中道理、所以云第三門永断所伏執而証無礙道也、既証無礙道故有無方用故一法即一切法、一切法即一法、所以俗一法以一切法為義、真一法亦以一切法為義、所以云第四門従無礙道起無方用也」(大正蔵七〇・四九〇上)といっている。

(30) 『検幽集』の著者も「古来義云、依義次第列之者、須如章」(大正蔵七〇・四九〇上―中)という。「章」とは『二諦章(義)』を指す。

(31) 高雄義堅『三論玄義解説』五二〇頁参照。

(32) 『三論玄義』(大正蔵四五・一四中) また『二諦義』にも「経云、一中解無量、無量中解一也」(大正蔵四五・九六上) と同様の経文を引いている。
(33) 『大方広仏華厳経』巻第五「如来光明覚品」第五「爾時文殊師利、以偈頌曰、(中略)、一中解無量、無量中解一、(後略)」(大正蔵九・四二二下―四二三上)
(34) 現行の『四論玄義』では「十地義」は巻第一で欠巻。巻第五は「二諦義」となっている。
(35) 坂本幸男「即の意義及び構造について」(『印度学仏教学研究』四―二、昭和三十一年三月) 参照。
(36) 高雄義堅、前掲書、五二三頁、宇井伯寿『仏教汎論』五三八頁参照。
(37) 『大乗玄論』巻第五「然経中釈義不同、略有三種、一者横論顕発、二者竪論表理、三者依名釈義、若為是横論顕発、如俗以何為義、俗以真為義、真以何為義、真以俗為義、(中略) 二者竪論表理、如俗表不俗、不俗是俗家之所以故、俗以不俗為義、如真表不真、不真是真家之所以故、真以不真為義」(大正蔵四五・七五下)
(38) 『大品経義疏』巻一「二者竪釈論大以不大為義、小以不少為義、(中略) 三横釈大以少為義、小以大為義、空有例然、(後略)」(続蔵一・三八・一・一二左下―一三右上)
(39) 『大乗玄論』巻第二「第一弁大意者、八不者蓋是諸仏之中心、衆聖之行処也、故華厳経云、文殊法常爾、一切無畏人、一道出生死、更無異趣也、即是論初八不、故竪貫衆経、横通諸論也、(中略) 所以竪入群経之深奥、横通諸論之広大也、明経之深処即是八不、不則不於一切法也、以不而明義、故知、其深奥也、(中略) 言竪者謂之縦、縦只是深、即経之深旨、如言非不無等、亦復不於無等、経之深処也、横通諸論者、横只是広闊之称、亦為対治薬病、如有無相治等、悉是横論」(大正蔵四五・二五上―中)
(40) 同処の連文に「如言有即為横、不有為竪、亦如絶為横、不絶為竪、若不絶為横、則非絶非不絶為竪、(中略) 如言為横不言為竪、横竪亦不定、随而望之、若有無断常相治為横、病息薬除故為竪、故以随処得論」とあるの取意要略。
(41) 『三論玄義検幽集』巻第七引用の『二諦私記』に続けて「爾云何二門必用相即義耶、答、相即是不二異名、若約因縁門者、俗即真、真即俗、真俗不二故、俗以真為義、真以俗為義、若約顕道門者、真即不真、俗即不俗、真俗即不真俗、理教中仮不二、故真以不真為義、俗以不俗為義、真俗以不真俗為義也」(大正蔵七〇・四八七下) とあるを参照。
(42) 『二諦義』巻下「今明、即以非真非俗、為二諦体、真俗為用、亦名理教、亦名中仮、中仮重名中仮、理教重為理教、亦体用重為体用、故不二為体、二為用、略標章門如此」(大正蔵四五・一〇八中)

(43) 同、巻中「真俗不真俗即名義、不真俗真俗即義名、真俗不真俗教理、不真俗真俗理教、斯則名義理教中仮横竪也」（大正蔵四五・九五中）

(44) 同、「前明因縁横義動、今真俗不真俗竪義抜、横義動、竪義抜、故一家従来明仮伏中断義、言仮伏者、真是俗義、俗是真義、伏彼自性也、既知因縁真、即知真不真、知因縁俗、即知俗不俗、悟真俗不真俗自性永断、為是義故、前横伏今竪断也」（大正蔵四五・九五下）

(45) 三種中道については『中観論疏』巻第一本（大正蔵四二・一〇下—一二下）、『大乗玄論』巻第一「二諦義」（大正蔵四五・一九下—二二下）に詳しい。本文に引用した原型（筆者の註）の文とは、三種中道に関する法朗の三種方言の第二方言である。なお三種中道については、泰本融博士の「吉蔵の八不中道観」（『東洋文化研究所紀要』第四六分冊、昭和四十三年三月）と「八不中道の根源的性格」（『南都仏教』第二四号、昭和四十三年七月）の二論文が詳しく、力作である。

(46) 『中観論疏』巻第一本「問、後明三中与前何異、答、前明二諦中道、是因縁仮名破自性二諦、故名為中」（大正蔵四二・一一中）

(47) 『大乗玄論』では「問、後明三中与前何異、答、前明二諦中道、是因縁仮、名破性中、（中略）亦名因縁表中道」（大正蔵四五・二〇上）といっている。また玄叡（—八四〇）の『大乗三論大義鈔』巻第二に「方言義」の一節があり、そこで「彼初方言、就奪破門而示破顕、第二方言、約縦破門、而為破顕、問、其意若為、答、衆生執病、雖有無量、総而収之、但性与仮、第一方言、奪其仮執、而名性執、破病顕道、故名奪破、第二方言、縦其仮執、而名仮執、双破性仮、顕中道理、故称縦破」（大正蔵七〇・一三二下）といっている。〈奪破〉とは直接反対論者の主張を否認することであり、たとえば「生の義を奪って無生を明かす」こと。〈縦破〉とは仮に反対論者の主張を縦（ゆる）した上でその矛盾を指摘し破することである。

(48) この語は『大乗玄論』により補う。すなわち巻第一に「故前語有四重階級、一者初章四句求性有無不可得故、（後略）」（大正蔵四五・二〇上）とあり「初章四句」の語は『中観論疏』には欠除している。

(49) 『中観論疏』巻第一本「故前語有四重階級、一者求性有無不可得、故云非有非無名為中道、外人既聞非有非無、即謂無復真俗二諦便起断見、是故次説而有而無、以為二諦接其断心、次欲顕而有而無明其是中道有無、不同性有無義、故次明二諦用中双弾両性、次欲転仮有無二、明中道不二故明体中」（大正蔵四二・一一中）

(50) 註（47）の連文に「此是摂嶺興皇始末、対由来義有此四重階級、得此意者解一師立中仮体用意也、又初非性有無以為中者此是仮前中義、次而有而無名為二諦是中後仮義、次仮有非有仮無非無二諦合明中道者此是仮後中義」（大正蔵四二・一一中

一下）とあるを参照。

(51)『中観論疏』巻第二本「為衆生故以仮名説、中道為体不可説其有無、用是有無故可得仮説、故以非有非無為中、而有而無為仮、蓋是一途論耳」（大正蔵四二・二三上）

(52) 同、「問、若爾摂山大師云何非有非無名為中道、而有而無称為仮名、即体称為中、用即是仮、云何無別、答、此是一往開於体用、故体称為中、用名為仮」（大正蔵四二・二二下—二三上）

(53) 同、「所以然者、既称体用、即是因縁、因縁体用即寂滅性、云何更守此言耶」（大正蔵四二・二七中）

(54) 同、「四者尋教之流、須識諸仏菩薩内得無礙之観、外有無方之弁、説仮為性、説性為仮、説性仮為非性仮、非性仮為性仮、若守片言便喪円意、非学三論者矣」（大正蔵四二・二七下）

(55)『大乗玄論』巻第一「雖同生滅為俗、不生滅為真、但不生有三種、初方言破定性生明不生、第二方言破仮生明不生、此中有異、破定性生但破不収、破仮生亦破亦収、第三方言、約平等門本来不生故言不生、不言破病也」（大正蔵四五・二〇中）

(56) 吉蔵が『中観論疏』で『中論』のいわゆる「三諦偈」に対して四種の解釈を示していることは、すでに中村元博士によって指摘されている。中村元「中道と空見」（『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』一四五頁）参照。

(57)『中観論疏』巻第十本「次就中仮義釈者、因縁所生法此牒世諦也、我説即是空明第一義諦也、亦為是仮名釈上二諦並皆是仮、既云衆縁所生法我説即是空、此是有宛然而空、故空不自空、名為仮空、空宛然而有、有不自有、名為仮有、亦是中道義者、説空有仮名為表中道、明、仮有不住有、故有非有、仮空不住空、故空非空、非空非有即是中道」（大正蔵四二・一五二中）

(58)『三論玄義』「所言一中者、一道清浄更無二道、一道者即一中道也、所言二中者、別約二諦弁中、謂世諦中真諦中、以世諦不偏故名為中、真諦不偏名為真諦中、所言三中者、二諦中及非真非俗中、所言四中者謂対偏中、尽偏中、絶待中、成仮中也」（大正蔵四五・一四中）

(59) 同、「成仮中者、有無為仮、非有非無為中、由非有非無故説有無、如此之中為成於仮、謂成仮中也、所以然者、良由正道未曾有無、為化衆生仮説有無、故以非有無為中、有無為仮也、就成仮中、有単複疎密横竪等義、具如中仮義説」（大正蔵四五・一四下）。これによると吉蔵には別に「中仮義」という一章が存したことがうかがわれるが、今日この著作は存しない。「単複疎密横竪」の義とは、同処に「如説有為単仮、非有為単中、無義亦爾、有無為複仮、非有非無為複中、有無為疎仮、非有非無為疎中、不有有為密仮、有不有為密中、疎即是横、密即是竪也」（一四下）とあるを参照。

(60)『大乗玄論』巻第二「第五弁単複中仮義、有三意、第一明単義論単複、第二明複義論単複、第三弁二諦単複義(後略)」(大正蔵四五・三二中―三三下)

(61)『中観論疏』巻第二本「(前略)次結束之雖有四種中仮、合但成一中一仮、非真俗為体、故名為中、真俗為用、故称為仮(後略)」(大正蔵四二・二七上)。なお「四種中仮」について安澄は「言四種中仮者、述義云、一世諦中仮、二真諦中仮、三合論中仮、四合明中仮」(『中観論疏記』巻第三末、大正蔵六五・八七上)と註している。

(62)同、「又中仮師聞仮作仮解、亦須破此仮、師云、中仮師罪重、永不見仏」(大正蔵四二・二五中―下)

(63)同、「昔山中学士名慧静法師、云、惑去論主去、此去無所去、而遂捨偏著中、除性立仮、以此安心即畢竟不見仏」(大正蔵四二・二七中)。なお慧静の伝記不詳。泰本融博士は『梁高僧伝』巻第七所載の釈慧静(大正蔵五〇・三六九中)かと推測されているが、この慧静は宋元嘉中に六十余歳で卒している所から、僧詮(梁代)の門下とは考えられない。

(64)『続高僧伝』巻第七「然弁公勝業清明、定慧両挙、故其講唱兼存禅衆、抑亦詮公之篤厲也、然其義体時与朗違、故使興皇座中排斥中仮之誚」(大正蔵五〇・四七七下)

(65)横超慧日「新出資料四論玄義の初章中仮義」(『印度学仏教学研究』七―一、昭和三十三年十二月)

(66)『中観論疏』巻第二末「若守初章中仮者是中仮師耳」(大正蔵四二・二八上)

(67)同、巻第六本「偈分為二、初有三句明有因縁人法、更無有余事一句、此弁更無外人五種人法、一師初章中仮語、竝是依作者品此文作之、(中略)而三論師雖誦初章中仮之言、而不知文処、故今略示之」(大正蔵四二・九一下)

(68)同、巻第二末「問、初章与中仮何異、答若総詺此一章、為初学之章門、皆是初章、一切法不離中仮、故皆是中仮」(大正蔵四二・二八上)

(69)同、「而師分之一往異、初章者(中略)此四節語為初章也、不有有則非有、不無無即非無、非有非無仮説有無、此是中仮義也」(同前)

(70)同、「問、初章中仮明何物義耶、答初章是伏、中仮是断、初明仮有無、是伏性有無、次明仮有無、入非有非無、即性有無永断也」(同前)

(71)同、「又云、初章是動執生疑、謂動性有無之執、令疑性有無、中仮即破性執釈疑」

(72)『二諦義』巻中「真俗不真俗即名義、不真俗真俗即義名、真俗不真俗教理、不真俗真俗理教、是則名義、理教、中仮、横竪也」(大正蔵四五・九五中)

(73) 同、巻下「以非真非俗為二諦体、真俗為用、亦名理教亦名中仮、中仮重名中仮、理教重為理教、亦体用重為体用、故不二為体、二為用、略標章門如此」(大正蔵四五・一〇八中)

(74) 同、巻中「問何故明不真俗為真俗義耶、解云、前明因縁横義動、今真俗不真俗竪義抜、横義動竪義抜」(大正蔵四五・九五中)

(75) 註(69)参照。なお、三論学派では断道の立場からこれを「仮伏中断義」と称している。すなわち『二諦義』巻中に「故一家従来明仮伏中断義、言仮伏者、真是俗義、俗是真義、伏彼自性也、既知因縁真、即知真不真、知因縁俗、即知俗不俗、悟真俗不真俗、自性永断、為是義故、前横伏今竪断也」(大正蔵四五・九五下)とある。

(76) 『中観論疏』巻第一末「問、非有非無是愚癡論、云何是中道、答、不取非有非無為中、乃明離有無見乃名為中耳、若離有無而著非有非無即非中也」(大正蔵四二・一九下—二〇上)。なお「非有非無是愚癡論」という問の設定は、安澄の註記(『中観論疏記』巻第二末、大正蔵六五・六一中)によれば『大智度論』巻第十五「何以言愚癡論、答曰、仏法実相不受不著、汝非有非無受著故、是為癡論、若言非有非無、是則可説可破、是心生処是闘諍処、仏法則不然、雖因縁故説非有非無、不生著則不可壊不可破」(大正蔵二五・一七〇下)に拠るという。

(77) 『中観論疏』巻第二本「所以作此語者、為欲釈論文中仮、故一往立於体用」(大正蔵四二・二七中)

(78) これも法朗のことばである。すなわち「師又云、直称体用、即無復縦迹、所以然者、既称体用、即是因縁、因縁体用即寂滅性、云何更守此言耶」(同前)

第三節　約教二諦の根本構造

一　吉蔵二諦説成立の背景

吉蔵二諦説の最大の特徴は、いわゆる約教の二諦を説いた点にある。二諦をどう理解するかについては、周知のように、約教の二諦と約理の二諦、つまり、これを仏陀説法の形式とみるか、真理そのものの形式とみるかで大きく二つに分れるところであるが、仏教の教理史的展開からみても、いずれが原初的な形態であり発達的な学説であるかは、現在なお学者によって意見を異にしている。(1) しかし、吉蔵の二諦説が約教二諦説である点については、彼の二諦思想について言及している論文すべての認めるところである。二諦が言教の形式であり、仏陀説法の手段、方法であることを強調した文は、彼の著作のいたる所に見られるが、吉蔵はこれを標語の形で、

二諦とは蓋し是れ言教の通詮、相待の仮称にして、虚寂の妙実、中道を窮むるの極号なり。明さく、如来は常に二諦に依って法を説く。一つには世諦、二つには第一義諦なり。故に二諦は唯だ是れ教門にして境理に関わらず。(2)

と定義している。この定義づけの持つ特徴は、これに続いて彼が「常途三師置辞各異」として紹介している梁代の三大法師の表現と比較するとき一層顕著である。すなわち、

(A)　開善云、二諦者、法性之旨帰、一真不二極理

(B) 荘厳云、二諦者、蓋是祛惑之勝境、入道実津

(C) 光宅云、二諦者、蓋是聖教之遙泉、霊智之淵府

という三説である。これらがいずれも境理をもって二諦とするいわゆる約理の二諦であることを示して、吉蔵は自らの約教二諦の立場を宣明しているのである。ところで、この二諦の定義をめぐって、吉蔵二諦説の成立に関して二つの重要な視点を見出すことができる。すなわち、

(1) 一つは、彼の約教二諦の提示が、根本的には梁代以降仏教論争の一大中心思潮であった「二諦論」の大勢が、前記梁代の三大法師をもって代表される成実の約理の二諦説によって占められていたことに対する、伝統的な三論成実の確執に基づく反論という形をもって打ち出されたことである。したがって、これは、一人吉蔵の意見であるにとどまらず、摂嶺・興皇よりの相承説であって、三論学派の伝統的主張であることを意味している。すなわち、『二諦義』巻上に、吉蔵は、

次に二諦は是れ教の義を明かす。摂嶺興皇已来、並びに二諦は是れ教なりと明かす。(3)

と述べている。そして、その証拠として、山中師(僧詮)に古く手本の『二諦疏』なるものがあり、そこで僧詮は、三論学派が約教二諦説を主張した理由について、次のように述べているという。すなわち、

山中師手本二諦疏云、
二諦者、乃是表中道之妙教、窮文言之極説、道非有無、寄有無以顕道、理非一二、因一二以明理、故知、二諦是教也、
所以明二諦是教者、有二義、一者為対他、二者為釈経論　(大正蔵四五・八六中)

というのである。ここで僧詮は、二諦教門の基本的立場を述べるとともに、約教二諦を説く基本的理由を二つ挙げている。すなわち、一つは「為㆑対㆑他」と「為㆑釈㆓経論㆒」との二つである。僧詮によれば、第一の理由たる他に対せんが為めとは、専ら成実の立場に対する反論であるという。つまり、成実で説く二諦は、その教義にみる四種法宝（言教法宝、境界法宝、無為果法宝、善業法宝）の中の境界法宝であり、迷悟の境である所観の理に約して立てられた二諦説であるが、それに対して、三論学派の立場を明確にする必要から約教の二諦説を立てたというのである。[4] これは摂山三論の初祖僧朗においても同じであることは、『大乗玄論』に五義を挙げて「二諦為㆓教門㆒」の理由を略説する第三に、吉蔵は、

三つには見を抜かんが為めなり。旧義は、有無は是れ理なりと執すること由来既に久しければ、即ち二見の根、傾抜すべきこと難し。摂嶺大師は、縁に対して病を斥し、二見の根を抜き、有無の両執を捨てしめんと欲うが故に、有無は能く不二の理に通ず、と説く。有無は是れ畢竟に非ず。有無中に住すべからざれば、有無を教と為すなり。[5]

と説いていることでも明らかである。これは、前述の僧詮『二諦疏』における二諦義建立の第一の趣旨と全く軌を一にしている。したがって、吉蔵は、「山中（僧詮）と興皇和上（法朗）は摂嶺大朗師（僧朗）の言を述べて、二諦は是れ教なり、と〔明かした〕[6]」といっている。これを総括して、

問う、摂嶺興皇は何を以て言教を諦と為すや。答う、其れ深意あり。由来の理を以て諦と為すに対せんが為めの故なり。[7]

と説いているのは、他（成実学派）の約理の二諦に対して約教の二諦を説くということが、僧朗以来僧詮・法朗と次第して一貫して変ることのない三論学派の基本的立場であることを示している。

僧詮が『二諦疏』にあげた「経論を釈せんが為なり」という第二の理由は、かかる約教二諦説の典拠をあげ、所依とする経論に対する理解の正当性を示すものである。すなわち僧詮は、

言釈経論者、中論云、諸仏依二諦為衆生説法、百論亦爾、諸仏常依二諦、是二皆実不妄語也、大品経云、菩薩住二諦中為衆生説法、又涅槃云、世諦即第一義諦、随順衆生故説有二諦、以経明二諦是教故、今一家明二諦是教也
（大正蔵四五・八六中）

といって、『中論』[8]『百論』[9]『大品般若』[10]『涅槃経』[11]の四経論をあげているが、『百論』はしばらく措いて、『中論』と『大品』と『涅槃』との三つを経証として用いることは、法朗・吉蔵と次第しても変ることのない三論学派の伝統的態度である。たとえば法朗も、吉蔵によれば、

師の二諦義を遵うには多く二処に依れり、一つは大品経に依り、二つには中論に依る。[12]

といわれ、『大品般若』と『中論』に基づいて、その二諦説を建立したことが知られ、これを承けて吉蔵は、『大乗玄論』に、

問う、何の文を以て二諦は是れ教なりと証するや。答う、文処甚だ多きも、一経一論を挙げれば、論に云く、仏は二諦に依って法を説く、と。故に二諦を教と為すなり。大品に云く、菩薩は二諦中に住して衆生の為に法を説く、有に著する者の為めには空と説き、空に著する者の為めには有と説く、と。経論には仏菩薩は皆な二諦は是れ教なりと明かすなり。[13]

といって、一経一論、すなわち『大品般若』と『中論』をあげて、文証となしている。しかし、吉蔵においては、さらに『涅槃経』がきわめて大きな役割を果していることは、一般論としても後に述べる通りであるが、「二諦説」に関しても、その相即を説くに当っては経証の第一にあげ、また『玄論』冒頭では『中論』と『涅槃経』をあげて、その典拠

とするなど、きわめてこれを重要視している。[14] このように二諦教門の経証としては、僧詮や法朗以来『大品般若』や『涅槃経』『中論』等が伝統的な所依の経論であり、吉蔵自身もこれを踏襲していることは勿論であるが、とくに吉蔵においては『中論』が主要論拠であることは、『二諦義』において「今且依二中論一明二二諦義一」（大正蔵四五・七八中）といって、二諦の大意を「観四諦品」第八偈の逐次的解釈によって論をすすめて行く点にもうかがわれるし、この定義の後段にもそれは明瞭に示されている。

(2)　第二に、この定義は、前述のように三論約教の二諦が成実の約理の二諦に対して設定された伝統説であることや、その経証的背景をも示すものであると同時に、その思想の系譜に関して重要な示唆を与えるものである。というのは、均正『四論玄義』巻第五に、「解二諦大意置四辞不同」として略して五家の説をあげる第四に、

宗国北多宝寺広州大亮法師云、二諦者、蓋是言教之通詮、相待之仮称、非窮宗之実因也（続蔵一・一・七四・一・一八左下）

といって広州大亮（道亮）[15]の二諦の定義が紹介されているが、これが前掲の吉蔵の定義の前半の語句（二諦者、蓋是言教之通詮、相待之仮称）と全く同じなのである。これから推しても、吉蔵の二諦の定義は、この広州大亮のことばをほとんどそのまま採用したものと考えられること、また他にも『二諦義』巻上において広州大高と誤記されてはいるが、彼の「指と月」の譬喩をもって示した約教二諦説を吉蔵が全面的に取り入れていることから、吉蔵二諦説の淵源は、彼自身がその著述の随処に摂嶺興皇相承の自家の伝統説であることを強調しているにもかかわらず、その創唱者は明らかに道亮であり、僧朗を経由した北地からの伝承ではないという、学者の貴重な指摘がなされている点である。[16]

これは、本書においてもすでに述べたことであるが、従来中国三論宗の系譜を論ずるに際し、僧朗以前の関中の旧義を古三論と呼び、僧朗・僧詮以後を新三論と称する伝統的な学説が存し、二諦説に関連してこれを論ずる場合、前者は約理の二諦、後者は約教の二諦であるとみなすことによって、この新旧三論の両者を截然と区別せんとする見解が行なわれたことがあった。[17] これに対して前述の指摘は、僧朗の南渡以前に約教二諦が大亮によって提唱されていた点に着目

して、摂嶺中心に展開した正統三論学派の学説には、北地からの伝承もあるが、南地三論宗の思想的系譜が有力な支柱となっていると指摘して、三論の相承論に関する疑問を提起し、この根本的な再検討を迫っているものである。筆者においても、三論教学の成立史的立場からは、かかる視点はきわめて有意義なものであることはかねてより強調するところであるが、しかし、いま二諦説に関していえば、あらためて次の二つの点がいぜん問題として残されているように思われるのである。すなわち、第一は羅什・僧肇等によって代表される関中三論の旧説が約理の二諦であるという従来の説は、そのまま妥当であると見過していいのかどうかということである。批判説はこの点に関しては明確な解答を与えていないのである。第二に、三論学派の約教二諦説は、成実の約理・約境の二諦説に対抗して打ち出された独特の学説であるが、この説の創唱者がはたして広州の大亮であると断定することができるかどうかということである。仮にそうだとして、広州の大亮をその創始者とみなすことをも含めて、約教二諦説の思想史的系譜を改めて確認する必要がありはしないかという、この二点である。

そこで、以下これらの点について再吟味してみようと思うのであるが、単に歴史的な視点からのみ論ずることは、この問題の本質的な解明に役立つものとは思われない。それは、吉蔵約教二諦説の根本義にかかわる問題だからである。

二 三論初章と約教二諦の淵源

吉蔵の二説諦をいうとき、必ずといってよい程言及されるのは於教の二諦とか四重の二諦であり、二諦中道説等である。これらの学説は、なるほど、仏教全体の二諦論からいってもきわめて特色ある吉蔵独自の思想であり、その中心的な課題であることは勿論である。しかし、これらの説は、いわば彼の二諦思想の全体的構造からいえば重層的発展的形態を示すものであって、ある意味でそれは、彼の二諦論の根本構造から必然的に派生してくる枝末的な問題であるとさえいってよいのである。われわれは、その壮麗な上部構造に目を奪われて、それを支えている単純な下部構造を、ともすると見落しがちな点を否定できない。このような吉蔵の約教二諦の根本構造を示すものが、実に前節で述べた彼の三論「初章義」なのである。すなわち、初章の四節の語は、三論教学の基本的な主題を定式化したことばで、形式的には

因縁相即の有無をあらわし、理教・中仮・体用・横竪等の吉蔵思想における各種基礎範疇成立の基盤となるものであることは、すでに前節で見た通りである。その際見過ごしてならないのは、この初章ということばは、本来、とくに三論の二諦が従来の二諦と根本的に相違することを主張するために用いられたということである。すなわち、『中観論疏』では「問う、他も亦云く、有を世諦と為し、空を真諦と為す。今と何ぞ異なれるや。答う。須らく初章の語を以てこれを簡ぶべし[18]」と述べて、以下に初章義を四節に分けてこれが詳論されてあったし、『二諦義』にあっても、「今他に対して二諦は是れ教門なりと明かす」と前置きして、定性の有無に対して因縁の有無を明かし、「故に名づけて教門と為す」と説いて「一家の初章の言、方に此の如し[19]」と述べてあったものである。これは『浄名玄論』においても同様である。ここでは、「問う、仏の二諦を学して云何が得失あるや。請う、為めにこれを陳べよ」という問を設定して、「答う、定性の二諦を失と為し、因縁仮名の二諦を得と為す[20]」と説いて、因縁仮名の二諦と定性の二諦との得失を判ずる基準として、初章義が説かれたのであった。したがって、前節で見たような形式と内容をもった一家初章のことばは、よく三論の約教二諦の根本構造を示すものであると考えることができる。そこで、三論における約教二諦説の思想史的系譜を尋ねる場合、まずこのことが前提とならなければならない。換言すれば、かかる構造をもった三論初章の意にかなう二諦説の原型を、歴史的に遡つて求めることである。われわれは、その原初的な型を、すでに関中における曇影の「中論序」や僧肇の『不真空論』において見ることができるのである。

(A)　曇影の「中論序」は、『中論』の要帰を二諦をもって要約し、

然統其要帰、則会通二諦、以真諦故無有、以俗諦故無無、真故無有、則雖無而有、俗故無無、則雖有而無、雖有而無、則不累於有、雖無而有、則不滞於無、不滞於無、則断滅見息、不存於有、則常等氷消、寂此諸辺故名曰中[21]

と結んでいる。『中論』の要旨を二諦をもって統摂したきわめて簡潔で力強い表現である。これは阿含経以来の伝統的な有無断常の二辺を遮する中道宣表の型を、二諦をもって会通しようとしたものであるが、同時に有無相即の立場を強く打ち出して、俗諦の立場を真諦と等価にみようとしていることは、インドの中観思想にはない中国的な展開であると

もいえる。これを吉蔵のいう三論初章と対比してみると次のようになる。

初章	中論序
無㆓有可㆑有	以㆓真諦㆒故無㆑有
無㆓無可㆑無	以㆓俗諦㆒故無㆑無
無㆓有可㆑有、由㆑無故有	真故無㆑有、則雖㆑無而有
無㆓無可㆑無、由㆑有故無	俗故無㆑無、則雖㆑有而無
由㆑無故有、有不㆓自有㆒	雖㆑有而無、則不㆑累㆓於有㆒
由㆑有故無、無不㆓自無㆒	雖㆑無而有、則不㆑滞㆓於無㆒
有不㆓自有㆒、名㆓不有有㆒	不㆑滞㆓於無㆒、則断滅見息
無不㆓自無㆒、名㆓不無無㆒	不㆑存㆓於有㆒、則常等（ママ）氷消

すなわち、曇影序文もまた四節に分けることができる。たしかに説相においては、たとえば、初章の「無㆓有可㆑有㆒」は曇影序文では「以㆓真諦㆒故無㆑有」に、「由㆑無故有」は「雖㆑無而有」、「有不㆓自有㆒」は「(有) 不㆑累㆓於有㆒」、「名㆓不有有㆒」は「常等（ママ）氷消」のように語句自体には大分違いはある。しかし、その論理的な基調においては両者は全く軌を一にしている。後者の二諦によって、有無の相即を説く実践的な論調が、前者においては、真俗二諦、断常二見等の具体的、実践的ことばがすべて捨象されて、有無の相即因縁を説くべく論理的に形式化され、整合化されていることが看取されるのである。

(B) 吉蔵は『浄名玄論』巻第五宗旨義中に「影公序㆓二諦㆒云」といって、この曇影の「中論序」の一文を引き、これを次のように敷衍している。すなわち、

此の意を詳にすれば「真故無有、雖無而有」というは、即ち是れ真際を動ぜずして諸法を建立するなり。「俗故無無、雖有而無」というは、即ち是れ仮名を壊せずして実相を説くなり。仮名を壊せずして実相を説けば、仮名と曰

うと雖も宛然として実相なり。真際を動ぜずして諸法を建立すれば、真際と曰うと雖も宛然として諸法なり。真際は宛然として諸法なるを以ての故に「不滞於無」なり。諸法は宛然として実相なれば即ち「不累於有」なり。有に累わざるが故に常にあらず、無に滞らざるが故に断に非ず。即ち中道なり。[22]

と述べて、「由斯二諦発生二智」といって『浄名経』の宗旨である二智を弁じているのである。『般若経』の「不動真際、建立諸法、不壊仮名、而説実相」は三論教義の眼目であり、この主題が後世さまざまに変奏されて、三論のみならず、たとえば、禅においてもその主要な概念となっているのであるが、[23] 吉蔵はこれを約教二諦の根本趣旨とみるのである。そして、それを有無に即して説く原型を曇影の「中論序」に求めているのである。そして、これを論理的に定式化し、抽象化したものが前の三論初章の語であると考えられるのである。

(C) 同様の趣旨に基づいて吉蔵は、同じ羅什門下の僧肇『不真空論』にもその典拠を求めている。たとえば『二諦章』に、前述のように三論約教二諦の経証の一つである『大品般若』の「菩薩住二諦、為衆生説法」という一句を解釈した後で、吉蔵は「肇師論亦爾」として、

有を借りて以て無を出だし、無を借りて以て有を出だす。有を借りて以て無を出だすときは、世諦に住して無の見を破し、無を借りて以て有を出だすときは、第一義諦に住して有の見を破す。故に二諦を説いて二見を破するなり。[24]

と述べているが、これは『不真空論』の、

若応有、即是有、不応言無、若応無、即是無、不応言有、言有〔言無〕、是為仮有以明非無、借無以弁非有

（大正蔵四五・一五二下）

というによったものである。

(D)『浄名玄論』巻第五に、因縁仮名の二諦と定性の二諦の得失を論ずる際に、初章の語をもってこれを判定していることは前に述べたが、その連文に、吉蔵は「可ㇾ熟二思此言一」といって、幻人の譬をあげ、次のような問答を設定している。

問う、此の言何れの所より出づるや。答う、此れは関中の旧義なり。肇公の不真空論に明かすが如し。有は真有に非ず。故に有なりと雖も而も有なり。空は真空に非ず。空なりと雖も而も有なり。猶し、幻化の人の如し。幻化の人無きに非ず、幻化の人は真人に非ざればなり。(25)

これは、必ずしも初章の語の典拠を『不真空論』に求めた例ではないが、初章義の趣旨を幻化人の譬を以て示し、これが僧肇に由来することを説いて間接的にこれを示したものといえる。吉蔵は、ここで因縁仮名の二諦が「関中の旧義」であるといって、『不真空論』を証拠としてあげたのであるが、文末に、「十四宗の二諦は、肇公をもって本と為す。故に是れ旧宗なり、新義とは名づけず、宜しくこれを信ずべし」(26)といっている。

(E)『中観論疏』巻第二末に、周顒『三宗論』の二諦が『不真空論』に淵源することを述べて、

論云、雖有而無、雖無而有、雖有而無、所謂非有、雖無而有、所謂非無、如此即非無物也、物非真物也、物非真物、於何而物　（大正蔵四二・二九下）

といっている。ここに引用された『不真空論』（大正蔵四五・一五二中）の一節は原文の通りであるが、この一文は曇影の「中論序」にきわめて酷似したことばである。

かくて、吉蔵のいう三論初章のことばは、おそらく、この両者の説示がその原型であったことは疑う余地のないところである。そして、三論約教二諦説の淵叢もまたここにあるのである。

三　約教二諦の系譜と広州大亮

以上の考察によって明らかなように、曇影や僧肇の思想にうかがわれる長安古三論の二諦観が、約理の二諦であるという伝統説は根拠のないものといわねばならない。近年大谷大学の福島光哉氏は、僧肇の二諦説との関連において梁代二諦思想の特質を論じた中で、僧肇の二諦義は空性を解明するための手段に過ぎず、二諦義そのものが諸法の実相と一致するとは言明し難いことを思想的に解明し、後の吉蔵等における三論の二諦教説の淵源を僧肇に見出すことが出来ると鋭く指摘している。(27) 一説では、僧肇の二諦説が仮名と空との関係で扱われていないことを指摘して、南斉周顒の『三宗論』に説かれる「仮名宛然即是空也(28)」というような二諦相即の立場には未だ至ってないとする説もあるが(29)、すでに見たように、真諦は非有を明かし、俗諦は非無を明かして、唯一の理（空性）を指示するものであるという、僧肇の真俗二諦の概念規定の中に、われわれは有無相即の立場を読みとることができるし、さらには『不真空論』の末尾に、万物が非真であるとは元来が仮号であるからと論じたあとで、先の『般若経』のことばを引いて、

故経云、甚奇世尊、不動真際為諸法立処、非離真而立処、立処即真也、然則道遠乎哉、触事而真、聖遠乎哉、体之即神　（大正蔵四五・一五三上）

と実践的なことばをもって結んでいる。これから推しても、明らかに、僧肇その人の思想に十分二諦相即の立場をうかがうことができるのである。吉蔵が、周顒の仮名空の二諦相即思想の典拠を、僧肇『不真空論』に求めていることはきわめて妥当である。したがって、周顒の仮名空義や大亮の二諦言教の説は、実は、この曇影や僧肇にはじまって吉蔵に至って大成する二諦思想の一大形成過程において、思想史的には同一の系譜上に連なる一支脈をなすものではあっても、それをもって彼らを三論における約教二諦説の創唱者であったとみなすことはできない。少なくともその大成者吉蔵の心証においてはそうみられていたのである。

以上のことを前提として、改めて問題の広州大亮の二諦義について検討してみると、すなわち、『二諦義』巻上に吉蔵はこれを次のように伝えている。

広州大高(ママ)釈二諦義、亦弁二諦是教門也、彼挙指為喩、為人不識月挙指令得月、彼云、不識月故尋指得月、雖尋指知所指、所指竟非指、所指竟非指、指月未嘗同、尋指知所指、所指因指通、所指因指通、所指所指通、通之由神会、指月未嘗同、所指恒指外

といって、約教の二諦を指月の喩を以て示したことを紹介し、またその二諦説の骨子に関して、

又云、真諦以本無受秤、俗諦以仮有得名、仮有表有不有、為息断見、非謂有也、本無表無不無、為除常見、非謂無也、言有不畢有、言無不畢無、名相未始一、所表未始殊　（大正蔵四五・九〇上―中）

と述べている。この後段の二諦の説示は、よく三論初章の二諦と本旨を同じくするものであることは、これまで述べ来ったことから明らかである。したがって、吉蔵は、

二諦の教によって不二を悟る。不二は是れ所表なり。指に因って月を得る、月は是れ所表なるが如し。古人の釈、今と意同じきなり。(30)

と賛意を述べているのである。ところで、問題の指月の喩そのものは吉蔵もよく用いるが、必ずしも大亮の影響とばかりいえないのは、この譬喩は大亮の独創になるものではなく、すでに『大智度論』(31)や『楞伽経』(32)に説かれるところであり、『智度論』は、いうまでもなく吉蔵の坐右の書であったし、『楞伽経』も菩提流支訳の十巻本を吉蔵はよく依用している(33)からである。何よりも中国人自身の著作でこれを用いたものに、前述の曇影「中論序」があるからである。したが

って、大亮を待つまでもなく吉蔵は当然これを熟知していたであろう。それ故、問題の指月の喩をも含めて、三論初章の二諦義は広州の大亮の創始にかかわるものではなく、関中の曇影・僧肇にはじまるものであることは明らかである。

また、本節の冒頭に述べた二諦の定義に関していえば、次の対照によって明らかなように、前半は大亮のことばをそのまま採ってきたものであるが、後半の二句は、むしろ僧詮『二諦疏』のことばによったとみるべきである。僧詮の定義は巧みにアレンジされているが、大亮のものはそのまま依用していることは、むしろ吉蔵の不用意によるものである。すなわち、

大乗玄論（大正蔵四五・一五上）

○二諦者、蓋是言教之通詮、相待之仮称、虚寂之妙実、窮中道之極号

二諦義（大正蔵四五・八六中）

（山中師手本二諦疏云）

○二諦者、乃是表中道之妙教、窮文言之極説

四論玄義（続蔵一・一・七一四・一・一八左下）

（第四宗国（ママ）北多宝寺広州大亮法師云）

○二諦者、蓋是言教之通詮、相待之仮称、非窮宗之実因也

（第五摂嶺西霞（ママ）寺無所得三論大意大師詮法師云）

○二諦者、蓋是表理之極説、文言之妙教

前述のように、吉蔵が大亮の二諦説を比較的詳しく紹介しながら、その定義づけに関しては別に一言もいわないのは奇妙であるが、よほどこのことばが気に入っていたものと思われる。その意味で大亮の二諦説が吉蔵に影響をもったということはできる。しかし、彼自身、初期の著述と考えられる『二諦義』においては、自家の説と同じであるといってきわめて好意的に遇しているが、晩年の『大乗玄論』「二諦義」においては、自身の見解か或いは編者の説によるものかは別として、成実の各師と並べて、

若依広州大亮法師、定以言教為諦、今不同此等諸師　（大正蔵四五・一五上）

といって、その思想的な系列から明らかに除外しているのは、『二諦義』と『玄論』の間の時間の推移を思わしめると同時に、少なくとも吉蔵の心証においては、広州大亮が、三論相承説に重大な改変を迫るような比重を持ってはいなかった、ということを示すものである。ましてや、単にこの一事を以て、三論における約教二諦説の創唱者とみなすことは到底できないのである。

四　吉蔵二諦説の発展的構造

このように、曇影・僧肇等によって創唱された二諦の根本思想を三論初章義と称することによって、自らの約教二諦説が関中旧説（長安古三論義）の思想的嫡流であることを明らかにした吉蔵が、これに基づく発展的構造として次に提示したものが、「三重二諦説」である。この説は、はじめ山門相承にして興皇祖述の「三種二諦」として次のように説かれる。すなわち、『二諦義』巻上に、

> 山門相承興皇祖述、明三種二諦、
> 第一明、説有為世諦、於無為真諦、
> 第二明、説有説無二並世諦、説非有非無不二為真諦、
> （中略）
> 今更為汝説第三節二諦義、此二諦者、有無二非有無不二、説二説不二為世諦、説非二非不二為真諦、
> 以二諦有此三種、是故説法必依二諦、凡所発言不出此三種也
> （大正蔵四五・九〇下）

というのである。これを吉蔵が三重の二諦と称するのは、第一に「又所以明三重二諦者、此三種二諦並是漸捨義」（大正蔵四五・九〇下）と称するように、次のような三縁の漸修漸捨の義を説くのがこの三種の二諦であるとみているか

らである。すなわち、第一種の二諦説は、有を執する凡を捨てて諸法性空を真知する聖に入らしめるためであり、第二種は、有無・真俗・生死涅槃の二辺を捨てて不二中道に入らしめるためであり、第三種は、さらに、この偏と不二の中との対立を超え、非二非不二・非偏非中の中道に入らしめるためであるという。すなわち、凡夫・二乗・有所得の菩薩の三縁に対し、段階的に説かれたものであるところから三重の二諦というに他ならない。

第二に、「又所㆔以明㆓三種二諦㆒者為㆑対㆓由来人㆒」（大正蔵四五・九一中）といって、現実には、当時の成実学派の、三仮を世諦とし四忘を真諦とする約理の二諦説が、初重の二諦に相当することを明かし、これを破するために重ねて第二重を説く（つまり、成実の二諦はいずれも第二重の世俗諦に摂される）。また、成実においても二諦の体として非真非俗の中道の義を説くというのであれば、それは、第二重に相当することを示して、重ねて第三重を説いてこれを対破しようとしたものである。

このように、三重の二諦は、吉蔵の対成実との二諦論争の過程の中から形成されていったものであるが、これはまた、最初に三論の約教二諦を説く根本趣旨が、一つには所依とする経論の正当な理解・解釈に基づくことと、一つには成実の約理二諦に対して建立されたものであることを思うとき、当然の展開であるといわねばならない。

各派との対外的論争を契機として形成された発展的構造を示す彼の二諦説としては、外に四重の二諦が説かれている。この両者の関係は至極明瞭であって、三重説の上にさらに対機を予想して加重されたものが四重説であって、この逆ではない。すなわち前者を説くものは、『二諦義』と『法華玄論』の二書であるのに対し、後者を論じているものは、『中観論疏』『大乗玄論』等の比較的晩年の作品であるからである。これをそれぞれの著作について比較対照すると次の如くである。

三重二諦	四重二諦
（二諦義）	（中観論疏）
(1) 説有為世諦、説無為真諦	(1) 以有為世諦、空為真諦
(2) 説有説無二並世諦、説非有非無不二為真諦	(2) 若有若空皆是世諦、非空非有始名真諦

(3)有無二非有無不二、説二説不二為世諦、説非二非不二為真諦

（大正蔵四五・九〇下）

（法華玄論）

(1)以有為世諦、空為真諦

(2)以空有皆俗
非空非有為真

(3)二不二為俗
非二非不二為真

（大正蔵三四・三九六上）

---

(3)空有為二非空非有為不二、二与不二皆是世諦、非二非不二方名為真諦

(4)此三種二諦皆是教門、説此三門為令悟不三（略）不三為真諦

（大正蔵四二・二八中）

（大乗玄論）

(1)以有為世諦空為真諦

(2)若有若空皆是世諦
非空非有始名真諦

(3)空有為二非空〔非〕有為不二、二与不二皆是世諦、非二非不二〔方〕名為真諦

(4)此三種二諦皆是教門、説此三門為令悟不三（略）不三為真諦

（大正蔵四五・一五下）

一見して明らかなように、『中観論疏』と『大乗玄論』は全文が完全に一致している。この両者と『法華玄論』では、有と空が対立概念となっているのに、『二諦義』のみ、それは有と無で提示されている。これは、吉蔵における空観の論理表式がより中国的なものへの移行を示していると同時に、『二諦義』の成立が『法華玄論』に先行するものであることを示唆している。[34] また第四重の二諦については、言忘慮絶の不三を真諦となしているが、第三重までの三種の二諦は教門であるに対し、これは理そのものであるという疑念が生ずる。したがって、『大乗玄論』『中観論疏』ともにこれに対して、おのずから二諦を教となし、不二を理となすこともあるといい、若し二を以て世諦となし不二を第一義諦となすというならば、世諦は教であり第一義諦は理であるといって、転側適縁（真俗を教とし、また、転勢して真俗を理教に分つことがあるのも、つまりは理教が縁によるからであるの意）にして、妨ぐるところがないと会通している。[35] これから推して、基本的な構造においては三重二諦も四重二諦も同じであって、この発展的二諦説の成立が専ら対機を予

想するところに構築されたものであることは明らかである。そして、四重二諦の場合、その対機が具体的に何であったかについて、たとえば『大乗玄論』には、

問、何故作此四重二諦耶、答、対毘曇事理二諦、明第一重空有二諦、

二者対成論師空有二諦、汝空有二諦是我俗諦、非空非有方是真諦、故有第二重二諦也、三者対大乗師依他分別二為俗諦、依他無生分別無相不二真実性為真諦、今明、若二若不二、皆是我家俗諦、非二非不二、方是真諦、故有第三重二諦、

四者大乗師復言、三性是俗、三無性非安立諦為真諦、故今明、汝依他分別二真実不二是安立諦、非二非不二三無性非安立諦皆是我俗諦、言忘慮絶方是真諦　（大正蔵四五・一五下）

と述べている。『二諦義』においては、第三重の対機はごく一般的に「有得の菩薩」（大正蔵四五・九一上）となっていたものが、ここでは、より具体的に摂論師の三性（真実性は真諦）・三無性となっており、さらに重ねて第四重を加えなければならなかったのは、摂論師の非安立諦[36]（言忘慮絶の境）の提示に対処せんがためであったことが知れる。

このように、三重二諦は、主として南地における成実の二諦説に対し、四重二諦説は、さらに北地における摂論の学説に抗するために、専ら対機の面から重層的に構築された二諦説であるということができよう。そして、吉蔵における約教二諦説の大意を、その思想の形成過程に即してみた場合、これらはいずれも初章二諦義の根本構造に基づく一つの発展的構造を示すものである。吉蔵の発展的二諦説は、何も以上の三重・四重の二諦説にとどまるものではなく、たとえば、約理と約教の二諦の相違を、実践的な得失の面において論じようとしたものに、有名な於教の二諦があり、彼のこうした種々の特徴ある二諦説の展開は、最終的には、二諦論争の根本的な課題である世俗諦と勝義諦の相即如何の問題を論ずる一点に集約されて行くのである。三種中道説、あるいは二諦中道説等の展開はこの極にあるものである。しかし、これらの問題については、後に三論の教学思想について述べるときに総括して論ずることとする。

註

(1) たとえば、西義雄博士は、約教の二諦説が原初的な形態であり、約理の二諦説が発達的な学説であるという意見である。西義雄「真俗二諦説の構造」(宮本正尊編『仏教の根本真理』昭和三十一年十一月、東京三省堂、一九七―二一八頁)参照。また安井広済博士は、むしろ約教の二諦が発達的なものと解している。安井広済『中観思想の研究』(昭和三十六年十二月、京都法蔵館、一九七―二二一頁)参照。

(2) 『大乗玄論』巻第一「二諦者、蓋是言教之通詮、相待之仮称、虚寂之妙実、窮中道之極号、明如来常依二諦説法、一者世諦、二者第一義諦、故二諦是是教門、不関境理」(大正蔵四五・一五上)

(3) 『二諦義』巻上「次明二諦是教義、摂嶺興皇已来並明二諦是教」(大正蔵四五・八六上―中)

(4) 同、「彼有四種法宝、言教法宝、境界法宝、無為果法宝、善業法宝、二諦即境界法宝、有仏無仏、常有此境、迷之即有六道紛然、悟之即有三乗十地、故二諦是迷悟之境、今対彼明二諦是教」(大正蔵四五・八六中)

(5) 『大乗玄論』巻第一「三者為抜見、旧義執有無是理、由来既久、即二見根深難可傾抜、摂嶺大師、対縁斥病、欲抜二見之根令捨有無両執故、説有無能通不二理、有無非是畢竟、不応住有無中、有無為教」(大正蔵四五・二二下)

(6) 同、「山中興皇和上述摂嶺大朗師言、二諦是教」(大正蔵四五・二二下)

(7) 同、「問、摂嶺興皇何以言教為諦耶、答其有深意、為対由来以理為諦故」(大正蔵四五・一五上)

(8) 『中論』巻第四「観四諦品」第二十四、「諸仏依二諦、為衆生説法、一以世俗諦、二第一義諦」(大正蔵三〇・三二下)

(9) 『百論』巻下「破空品」第十「諸仏説法、常依俗諦第一義諦、是二皆実、非妄語也」(大正蔵三〇・一八一下)

(10) 『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十五「具足品」第八十一「舎利弗、菩薩摩訶薩、住二諦中、為衆生説法世諦第一義諦」(大正蔵八・四〇五上)

(11) 『大般涅槃経』(南本)巻第十二聖行品之二「善男子、世諦者即第一義諦、世尊、若爾者則無二諦、仏言、善男子、有善方便、随順衆生説有二説」(大正蔵十二・六八四下)

(12) 『二諦義』巻上「然師遵二諦義、多依二処、一依大品経、二依中論」(大正蔵四五・七八中)

(13) 『大乗玄論』巻第一「問、以何文証二諦是教、答、文処甚多、挙一経一論、論云仏依二諦説法、故二諦為教、大品云、菩薩住二諦中、為衆生説法、為著有者説空、為著空者説有、経論仏菩薩皆明二諦是教」(大正蔵四五・二三上)

(14) 『大乗玄論』巻第一に「第七重明相即、次弁二諦相即、経有両文、若使大経云世諦者即第一義諦、第一義諦即是世諦、此直道即作不相離、故言即、此語小寛、若如波若経空即是色色即是空、此意為切也」(大正蔵四五・二一下)といって二諦相

即の経証に涅槃経と大品般若をあげている。これは『二諦義』巻下（大正蔵四五・一〇四下）においても同様である。『玄論』の巻頭の語とは「問、中論云、諸仏依二諦説法、涅槃経云、随順衆生故説二諦、是何諦耶」（大正蔵四五・一五上）をいう。

(15) 伝記は『梁高僧伝』巻第七釈道亮伝（大正蔵五〇・三七二中）にある。吉蔵の著作では『大乗玄論』巻第一（大正蔵四五・一五上）『二諦義』巻上（大正蔵四五・九〇上）にそれぞれその二諦説について言及されており、また五時教判について『大品遊意』に「広州大亮法師云、五時阿含為初、離三蔵為第二、如優婆塞経也、般若維摩思益法鼓為第三、法華為第四、涅槃為第五也」（大正蔵三三・六六中）といっており、吉蔵はよく知っていたことが分る。

(16) 佐藤哲英「三論学派における約教二諦説の系譜」（『竜谷大学論集』第三八〇号、昭和四十一年二月）参照。なお広州大亮法師の約教二諦説が吉蔵の二諦思想に及ぼした影響については、拙稿「二諦説より見たる吉蔵の思想形成」（『印度学仏教学研究』十二―二、昭和三十九年三月）においてもこれを指摘しておいた。

(17) 前田慧雲『三論宗綱要』参照。たとえば一四九頁に「支那に於ても、約教の二諦を主として唱導せしは僧詮法朗以来なるが如し」とあり、また一五七頁には「約理二諦は古三論の中、僧詮以前即ち羅什、僧肇等の唱うる所にして云々」とある。なお本書第一篇第三章第五節「新三論古三論の問題」参照。

(18) 『中観論疏』巻第二末「問、他亦云、有為世諦、空為真諦、与今何異、答、須初章語簡之」（大正蔵四二・二七下）

(19) 『二諦義』巻上「今対他明二諦是教門（中略）故名為教門、所以理内有理教也、一家初章言方如此」（大正蔵四五・八九中）

(20) 『浄名玄論』巻第六「問、学仏二諦、云何得失、請為陳之、答、定性二諦為失、因縁仮名二諦為得」（大正蔵三八・八九一下）

(21) 『出三蔵記集』巻第十一（大正蔵五五・七七上―中）所収。この曇影『中論序』は『中観論疏』巻第一本（大正蔵四二・二〇中）をはじめ吉蔵の著作中にしばしば引用せられている。

(22) 『浄名玄論』巻第五「詳此意者、真故無有、雖無而有、即是不動真際而建立諸法、俗故無無、雖有而無、即是不壊仮名而説実相、以不壊仮名而説実相、雖曰仮名宛然実相、不動真際建立諸法、雖曰真際宛然諸法、以真際宛然諸法、故不滞於無、諸法宛然実相、則不累於有、不累於有故不常、不滞於無故非断、即中道也」（大正蔵三八・八八三中）

(23) 柳田聖山教授は『唐中岳沙門釈法如禅師行状』の中にある「不動真際而知万象也」の一句を校註して、これが『金剛般若経』の「応無所住而生其心」とともに初期禅宗の拠り所となった重要な思想の一つであるといっている。柳田聖山『初期禅

宗史書の研究』四一九頁参照。

(24)『二諦義』巻上「大品経云菩薩住二諦、為衆生説法、（中略）肇師論亦爾、借有以出無、借無以出有、借有以出無、住世諦破無見、借無以出有、住第一義破有見、故説二諦破二見也」（大正蔵四五・八二中）

(25)『浄名玄論』巻第六「問、此言何所出耶、答、此関中旧義、如肇公不真空論明、有非真有、故雖有而空、空非真空、雖空而有、猶如幻化人、非無幻化人、幻化人非真人」（大正蔵三八・八九二上）。なお、文中の『不真空論』の引用は「欲言其有、有非真生、欲言其無、事象既形、象形不即無、非真非実有、然則不真空義、顕於玆矣、故放光云、諸法仮号不真、譬如幻化人、非無幻化人、幻化人非真人也」（大正蔵四五・一五二下）の要略取意である。

(26)同、「光秦法師撰捜玄論、十四宗二諦、用肇公為本、故是旧宗不名新義、宜可信之」。なお、光秦法師（伝記不詳）のいう「十四宗二諦」が『広弘明集』巻第二十一「梁昭明太子解二諦義章」（大正蔵五二・二四七下―二五一中）に載せる梁朝十五家の二諦説と同じかどうかは、光秦法師の『(二諦)捜玄論』が欠本であり不明であるが、吉蔵の『二諦義』巻下に「次明二諦体第四、然二諦体亦為難解、爰古至今、凡有十四家解釈」（大正蔵四五・一〇七下）とあり、吉蔵も十四家の二諦の異説を認めている。ただし、吉蔵の著作で、十四家について詳論することはない。

(27)福島光哉「梁代二諦思想の特質―僧肇の二諦説との関連において」（『仏教学セミナー』第二号、一九六五年十月）参照。

(28)『中観論疏』巻第二末「第三仮名空者、即周氏所用、大意云、仮名宛然即是空也」（大正蔵四二・二九中）

(29)註(15)前掲論文参照。

(30)『二諦義』巻上「此意明、因二諦教悟不二、不二是所表、如因指得月月是所表也、古人釈与今意同也」（大正蔵四五・九〇中）

(31)『大智度論』「釈行相品」第十「如人以指示月、愚者但看指不看月、智者軽笑言、汝何不得示者意、指為知月因縁、而更看指不知月」（大正蔵二五・三七五上）

(32)『入楞伽経』巻第十「譬如愚癡人、取指即是月、如是楽名字、不知我実法」（大正蔵十六・五八二中）

(33)『出三蔵記集』巻第十一「中論序」第二「遂廃魚守筌、存指忘月」（大正蔵五五・七七上）

(34)インドの中観派においては、有と無と対立しているのであって、決して空と対立するものではない、といわれる。中村元「中道と空見」（『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』一四三頁）参照。

(35)たとえば『中観論疏』巻第二末に「問、以前三皆是世諦、不三為真諦以不、答、得如此也、問、若爾与理教何異、答自有

二諦為教不二為理、若以二為世諦、不二為第一義、世諦是教、第一義為理、皆是転側適縁無所妨也」（大正蔵四二・二八中）とあるを参照。

(36)『三論玄義』に「如摂大乗論明、非安立諦、不著生死、不住涅槃、名之為中也」（大正蔵四五・一三下）とある。唯識では四種世俗四種勝義を立てるうちの、最後の勝義諦を指して非安立諦という。

第三章　吉蔵の経典観と引用論拠

序

吉蔵は『法華論疏』の冒頭で、『法華経』註解の基本方針として、

余講斯経文疏三種、一用関河叡朗旧宗、二依竜樹提婆通経大意、三採此論綱領、以釈法華（大正蔵四〇・七八五中）

と述べて、釈経の基本的な典拠を三つあげている。このうち、「関河叡朗の旧宗を用う」とは、関中の僧叡（三五二—四三六）と河西道朗による法華経研究の宗旨を指し、いわゆる関河旧説の伝統に依ったことを意味している。[1]「竜樹・提婆に依って経の大意を通ず」とは、三論の思想によって法華経の大意を理解するという意味で、『法華玄論』の冒頭に、「若し竜樹の玄文を領すれば、已に会三の妙旨を解せん」（大正蔵三四・三六三中）と述べているのも同様の趣旨である。第三の「此論の綱領を採って法華を釈した」というのは、世親の『法華論』すなわち『妙法蓮華経優波提舎』（一巻、大正蔵二六・No・一五二〇）の方針に従って註釈したという意味である。いま一例として吉蔵の法華経註疏の基本的態度を示したが、このような態度によって著わされた吉蔵の著述には、その方針にふさわしく実におびただしい数の大小乗の経論が引かれ、一々その論述の根拠が示されていることが多い。その点では、吉蔵の学風はむしろ近代的ですらある。

吉蔵教学の最大の特色は、伝記者の道宣がつとに指摘しているように、[2]その宏引博識にあるのであって、中国仏教者の思想の独自性ということになれば、同時代人の天台大師智顗（五三八—五九七）に一歩を譲るのもそのためである。大胆な言い方をすれば、吉蔵の思想・教学には歴史的・文献的にもその裏づけとなる根拠が必ず見受けられ、むしろ、思想の独創性は希薄であったとさえ思わしめるものがある。しかし、そのために逆に仏教の理解に関してはきわめて厳正であり、正統的な仏教の理解者としては、中国仏教者の中でも最も傑出した一人であった。中国的な仏教の展開という視点からすれば、吉蔵によってしばしば論難破斥されている梁代の三大法師等の学説の方がより中国的であって、[3]吉蔵

教学の特色は、これら南北朝時代の研究諸学派の説を否定的媒介とする復古主義にこそ見出されるといっても過言ではない。吉蔵にくらべて智顗の教学がより中国的な仏教であるという意味は、彼が同じように南北朝諸学派の説を批判しながらも、むしろ思想史的にはその延長上に彼の教学が構築されているからである。その意味で吉蔵の教学は、三論に基づく空観の思想に依拠したためでもあるが、仏教の原思想にきわめて忠実であり、羅什にはじまった中国における仏教の本格的研究というものを、正しく継承し、次代にこれを伝えようとしたものである。仏教者としての彼の歴史的な使命もまたそこにあったと考えられるのである。このような吉蔵教学の特色を裏づけるものが、博引傍証という彼の引用典拠の多彩さである。

そこで、このような特色を持った吉蔵著述の資料典拠のなかでも、彼が最も重視し、多用したものが何であったかを探ることによって、吉蔵教学形成の背景を考えてみようというのが本章の主題である。

第一節　吉蔵の経典観

一　「諸大乗経顕道無異」

吉蔵著述中における引用典拠の傾向特色について論ずる前に、吉蔵は、自ら依用し論述の根拠となした大乗の諸経論、なかんずく大乗経典に対してどのような見方をしていたのか、この問題についてまず考察を加えておきたい。このことは「教相判釈」という中国仏教に特有な現象と密接な関わりがあり、この点についても、吉蔵は他の大方の中国仏教者とは異なって、独特な見解を保持していたからである。

結論的にいえば、吉蔵は、大乗経典について価値的にはすべてこれを同一視していた傾向がある。すなわち『大乗玄論』巻第四に、

諸大乗経通為顕道、道既無二、教豈異哉、但入有多門故、諸部差別　（大正蔵四五・五七上）

と述べている。『法華玄論』巻第二にも、

諸大乗経顕道乃当無異　（大正蔵三四・三七八下）

と同様の趣旨を述べている。[4] 道（理）と教とは無（不）二一体であるというのが、吉蔵の基本的な考え方であるから、道がすでに無二であれば、すべての大乗経典はこの一道不二の理を顕わす教であるから、教に本質的な差別はないというの

は、当然の帰結である。大乗経典に限らず、元来吉蔵には同一の主題をさまざまな角度から検討し、表現するという傾向とともに、種々なる価値の一体視という傾向もまた顕著であって、後述するように、『涅槃経』の雪山の一味の薬がその流処に従って種々の異を生ずるという喩は、[5]彼の好んで引くところである。すべてのものの価値の同一視という傾向は仏教それ自体に特徴的な考え方であるから、吉蔵の大乗経典に対する見方もその例外ではないといえる。ただ、吉蔵は「但し、入るに多門有るが故に諸部差別す」と称しているように、すべて無差別にこれを同一視しているのではなくて、それぞれの経典の説く教えの方途の違いによってこれを区別していることはいうまでもない。したがって、経典相互間の優劣を論ずる場合にも、あくまでも、個々のテーマに応じて、それぞれの場合における相対的な価値を説いているに過ぎないのである。しかし、このような形の経典批判は、吉蔵の著述には比較的多いのである。

(一) 傍正二義　吉蔵によれば、経典にはみな正宗と傍義の二義があるという。つまり、第一主題と第二主題があり、各々主眼とするところを異にしているというのである。たとえば、般若経は広く有所得を破して、無所依・無所得を明かすことを正宗とし、仏性や一乗を説くことを傍義としているが、法華経は異因異果を破して広く一因一果を明かすことを正宗とし、無所得や仏性義についてはこれを傍義となすのである。つまり、法華では一乗義が第一の主題であり、これが涅槃経になると広く仏性の常住を明かし、無常の病を破斥するのが正宗であって、一乗と無所得は傍義である、というものである。これを『大乗玄論』巻第五教迹義に、

> 衆経皆有傍正二義、般若広破有所得、明無依無得為正宗、仏性一乗為其傍義、法華広明一因一果為其正宗、無所得及仏性為其傍義、涅槃広明仏性常住、為斥無常之病為其正宗、一乗及無所得為其傍義　（大正蔵四五・六五下）

と述べている。

(二) 逗縁不同　また、経典はみな逗縁の不同があって、それぞれ所説が重複しないように作られているともいっている。〈逗〉は「とどまる」「避ける」の意であるが、この場合は後者の意が適当である。つまり、経典相互の間で主題の重複を回避しているというのである。たとえば、般若経ではすでに広く無所得の実相を明かしたので、法華経ではこれ

を避けて説くことはしないが、一乗の因果を説かなかったので、法華では広くこれを明かしている。さらにすでに法華に一乗の因果を説いたので、涅槃ではこれを説くことはしないが、また広く仏性常住を明かしていないので、涅槃経にはこれを説いたというものである。すなわち前の連文に、

又衆経逗縁不同、互相開避、般若已広明無所得実相、故法華不明之、未広説一乗因果故広明之、法華已明一乗因果、故涅槃不広明之、未広明仏性常住故広説之

とあるのはこの意味である。「傍正二義」も「逗縁不同」も同工異曲であるが、このような経典観は、中国仏教に特有な教相判釈という価値序列的な見方とは明らかに相違して、ここでいえば、般若と法華と涅槃の三経を価値的には全く並列等価に見ているのである。

二　主要経典比較の視点

(一)『般若経』と『法華経』

基本的にはこのような立場に立って、吉蔵はそれぞれの経についてその長短を論ずるのが常である。さらに具体的に二つの経について、その優劣を論じているのを見てみると、たとえば、法華と般若については、『法華玄論』巻第三[6]によると、

① 般若が法華より優れている。
② 法華が般若より優れている。
③ 二経には優劣がない。

という三つの場合がそれぞれの典拠とともに説かれている。①の場合は『大智度論』の「問乗品」に法華経等の十種大

経を列記して、「此の諸経中般若波羅蜜が最大である」[7]という一文を典拠にして般若の優位を説いたものである。この智度論の十種経中、般若経を最大とする理由を敷衍した吉蔵は、衆経の極意は実相を以て宗となすことにあるといい、曇影「中論序」の「聖人は無心の妙慧を以て無相の虚宗に契う」[8]云々の一文を示して、般若経には、この無心の妙慧（観照の般若）と無相の虚宗（実相の般若）の意を盛んに明かしているから、これを最大の経というのであるといっている。[9]②の法華が般若より優れているという見方は、法華は阿羅漢の受記と作仏を明かしているから秘密の法であり、般若には二乗の作仏を説いてないから秘密の法ではなくて顕示の法であるといって、顕密という価値基準でその優劣を分っている。[10]吉蔵によれば、顕密によって浅深を区別するには二義があって、一つは、小乗を顕示となし、大乗を秘密となすの義があり、第二には、義を明かすことが浅薄である場合顕示といい、義を明かすに甚深な場合が秘密であるといって、前述の②の場合は後者に属し、般若経にはただ菩薩の作仏を明かすのみであるのに対し、法華経は、二乗の作仏をも明かしているから、義に浅深の違いがあり、教に顕密の区別が存するといっている。[11]この②の場合も『大智度論』が典拠になっている。[12]①と②の相互に矛盾する見解を止揚したのが③の見解である。これについて吉蔵は、『大智度論』巻第九十三「畢定品」[13]の一節を引いて次のように会通している。すなわち、

第三、畢定品云、須菩提聞法華経弁不退、復聞波若中有退、是故問仏、是菩薩為畢定、為不畢定、仏答、皆畢定、畢定者初心後心一切菩薩皆不退、是故畢定也　（大正蔵三四・三八五下）

と、「畢定品」の須菩提と仏の問答を引いて、仏の、一切の菩薩は皆不退にして畢定であるという答を根拠に、この智度論の意味は般若と法華が同じように一切衆生が畢定にして作仏すると説いたことを明かしているのであるから、これは般若と法華に優劣の無いことを示すものであると論じている。すなわち、前文に続いて、

此論意明、波若与法華無有優劣、以波若法華同明一切衆生畢定作仏、是故二経無優劣

と述べている。吉蔵の見解によれば、般若は一時一会の説ではないから、智度論が「阿毘抜致品」に退を説き、「畢定品」に不退を説くのも、前者は法華の先の般若の趣旨をいい、後者は法華の後の般若の意であるから、②の前言と違背することはないというのである。[14]吉蔵が大乗の主要経典を比較してその優劣を論ずるパターンは、この法華経と般若経についての三義が原型で、それぞれの長短特質を論じて、最終的には両者に優劣の序列をつけず、等価にみていこうというのが本意である。この原型はすでに見たように、[15]関中の僧叡の「小品経序」に、僧叡が般若と法華の宗旨を比較論述する形式と同じで、吉蔵も、『法華玄論』巻第三に、

作此釈竟、復見関中僧叡小品経序、盛判二経優劣、将余意同　(大正蔵三四・三八五下)

と述べている。

その他、法華と般若（大品）の比較に関しては、『浄名玄論』巻第七にも、

問、大品中弁真実、法華一乗真実何異、答旧云、大乗則劣、一乗則勝、今謂不然、大品対小明大、法華除小顕大、大無二也　(大正蔵三八・九〇〇下)

といっている。すなわち旧釈では、大品は大乗の真実を弁じ、法華は一乗の真実であるから法華が優れているという解釈である。これを吉蔵は、前者は、小乗に対して大乗を明かし、後者は小乗を除いて大乗を顕わしたものであるといって、所顕の大乗は無二であるから、両者に質的な違いはないと会通している。また『法華遊意』にも諸経の優劣論を詳論しているが、この両経については、

波若法華同是正観平等大慧、顕道無異故、云法華是波若異名也　(大正蔵三四・六四六中)

とあるのが、吉蔵の両経に対する結論的な見方である。前述の『法華玄論』にいう両経比較の三義に関していえば第三の見方であるが、他の吉蔵章疏でも圧倒的にこの見方が多いのは、「諸大乗経顕道無異」という彼の基本的立場によるものである。

(二)『般若経』と『涅槃経』

涅槃経と般若経を比較する場合も三義の原型に準じている。すなわち、『法華玄論』巻第三に、

問、以波若望法華既具三義、可得将波若望涅槃亦具三義以不、答、亦具三義、例此可知(大正蔵三四・三八六上)

と述べている。そこで両経の場合の三義とは、①般若経には正しく境智の二義を明かしているが、涅槃経には此の義を明かしていない。[16] これは法華の場合と同じであるが、この二義を以ての故に、般若は勝れ涅槃は劣っているというのが第一義である。境智の二義とは、前述した僧叡の言葉を借りていえば、「無心の妙慧を以て無相の虚宗に契う」という境智・縁観の二で、「三種般若[17]」でいえば、実相般若と観照般若に相当するものである。この般若が涅槃より優れているという典拠も、前述した『大智度論』「問乗品」の十種大経中般若が最大であるという一文を引いているのも法華の場合と同じである。

② 般若には未だ衆生の有仏性を明かしていないので、般若は劣り、涅槃は勝っているというのが第二義である。[18] これは、前の法華の場合には二乗の作仏が基準であったものが衆生の有仏性になっただけで、視点は同じである。

③ 第三の二経無異の見方も、法華の場合と同様で、②と矛盾するが、般若はすでに法華と同じように二乗作仏を明かしているので、同じく仏性を明かしているとみることができるから二経は斉しいというものである。また、般若と涅槃は菩薩が対機である点でも両者は無異であるといっている。[19] これは②と同一の論点を価値的には全く逆に見ているが、その根拠は、法華の場合と同じく『大智度論』「畢定品」に一切の菩薩は畢定して作仏するというのを、吉蔵は、一切の衆生は畢定して作仏すると解するからで、②との矛盾も、般若の後分に義を明かしているというのは、法華の場合と共

通している。このように、二経の比較優劣を論ずる型は、つねに優（正）・劣（反）・無優劣（合）の三義を以て論じている点、視点はそれぞれのテーマに応じて変化しても、法華と般若、涅槃と般若の例に見るように、原型は同じである。

三　経典批判の視点

吉蔵はさらに二経の間に優劣的な判定を下さないまでも、主要な大乗経典に対してその特質・異同について種々な論述を試みている。たとえば、

(一)　法華と涅槃については、『法華玄論』巻第二に、

問、二経明常者有何異耶、答、此経直明二義、一者教権実、二者身真応、略開斯二衆便解了、大経広明四徳三点縁正二因、故与此経語異意同也　（大正蔵三四・三七七中）

といって、この二者は「語異意同」であると称している。これは同じく巻第二に、般若・法華はそれぞれ直往の菩薩と廻小入大の人の為に説くのであるから、利根人のために説かれたのに対し、涅槃は鈍根の人が対機であるから、涅槃の義は浅いという疑問を設定して、

答、教非浅也、但於縁悟故転勢説之、如猶是一薬、不失心者前服、失心者後服、猶是一正道、利者前悟、鈍者後悟、涅槃法華更無異也　（大正蔵三四・三七三下）

と述べているのも同様の趣旨である。[20]

(二)　また華厳と法華についても、『法華遊意』にその異同を評論している。これによれば、華厳・法華を同価値にみる根拠は、

花厳与法花同明平等大慧、諸仏知見無有異　（大正蔵三四・六三五上）

とあるように、両経とも平等の大慧という仏知見を明かしているからである。さらに両経の違いについては五種の異をあげている。すなわち、

①　化主異　花厳の化主を舎那と名づけ、法花の化主を称して釈迦と為す。花厳は一仏の所説なり、法花は則ち普く分身を集めた諸仏の説なり。花厳は則ち菩薩の説、法花は則ち仏の自説なり。

②　徒衆異　花厳は直往の菩薩の為に説き、法花は廻小入大の人の為に説く、花厳は純ら菩薩の為に説き、法花は雑えて五乗の人の為に説く。花厳は頓に菩薩の為に説き、法花は漸漸に菩薩の為に説く。

③　時節異　花厳は始めに一乗を説き、法花は終りに究竟を明かす。

④　教門異　直ちに一乗平等の大道を説き、破斥する所無きを名づけて花厳の教となす。此の経は三乗の執固を破して然る後に始めて、一極に帰するを得。

⑤　約処異　花厳は七処八会に説き、此の経は一処一会に説く。　（大正蔵三四・六三五上）

という違いである。吉蔵のいうこのような二経の異同は、これはこれで主要な大乗経典に対する吉蔵の造詣の程を示すものではあるが、本来、空観の立場からすれば、本質的には一道清浄不二中道の理を顕示したものとして、すべての大乗経典は、価値的には平等であることが大前提になっているので、個々の経典について、現象的にいかにその異同を詳細に論じ、それが二経の特質をよく示すものであっても、一種牽強付会な俗論であるという感じを免れることが出来ない。その理由は何かというと、吉蔵の執拗なまでのこれら主要経典に対する比較異同論は、すべて、当時流行の学説であった教相判釈説に対する反論として打ち出されたものだからである。

すなわち前述の華厳と法華の異同は、「昔、南土北方、皆、花厳は是れ究竟の教、法花は是れ未了の説と言えり。今

謂く然らず」(大正蔵三四・六三五上)という反論に端を発している。

また『大乗玄論』巻第四、二智義の「同異門」には「別して二経を論ぜん」といって、大品と浄名との二智の異同を論じているが、その動機は何かというと、このテーマについてすでに存した吉蔵以前の次のような三説に起因している。三説とは、すなわち、

① 五時の者は、大品は空と有を照らすを二智に分け、浄名は病を知り、薬を識るを、縁に応じて教を授くと云えり。

② 四時の義は、大品と浄名は同じく是れ第二時の摂にして、空を照らすを実と為し、有を鑒みるを権と為す。但し、大品は通じて浅深を説き、浄名は偏えに八地の法を明かすと云えり。

③ 北土の人は、浄名は是れ円頓の教なり。染に非ず、浄に非ず、染浄双遊すと云えり。(21)

というものである。吉蔵はこれに対して、「今謂く、並びに然らず」と反論している。反論の要旨は、空有を照らす二智は、大品に限らず、大乗経典に共通であり、維摩の知病識薬、応病授薬等は、その中に包摂されること、また、三乗を通じて般若を学するから、大品が浅深に通ずというならば、浄名もまた二乗の人は皆無所得を以て得となすと弁じているから共通であること、また、大品等にも、菩薩の権道方便適化不同を弁じているから、独り浄名を以て円頓とみなすのは誤りである等、手厳しく論難している。吉蔵のいう大品と維摩の二智の異同とは、確かにこれら三説の見解とは趣を異にしている(この点については、後に二智義について論述するときに述べたい)。問題は、彼の大品・維摩の二智の異同論が、この三説の反立(アンチ)として説かれている点である。吉蔵が否定的媒介とした「五時の者」とは、南方の代表的教相判釈論たる「五時説」であり、「四時の義」とは、南方五時教判の影響によって成立した北土の教判論を代表する「四宗判」である。これをたとえば、『勝鬘宝窟』巻中の末に、法華と勝鬘の二経についても、

当知、法華与勝鬘無異、而昔執五時四宗之流、謂法華未了、斯経了義、其言謬矣　(大正蔵三七・五五中)

と称しているのをみれば、前述のような吉蔵の経典批判の因って来る所以が理解されるのである。このように吉蔵の経典観は、本来空観の立場に立って、すべての大乗経典は顕道無異であるという根本的な主張に基づくものであることは論を俟たないが、それ以上に、教相判釈説という、当時流行の学説であった、固定的な、経典の価値序列的な見方に対する反立として主張されているところに、その大きな特徴が見出されるのである。そこで次に、この伝統的な教相判釈説に対する反立としての吉蔵の主張を、系統立てて眺めてみたいと思う。

註

（1）僧叡には羅什の『妙法蓮華経』翻訳に際して書かれた「法華経後序」があり、『出三蔵記集』序巻第八（大正蔵五五・五七中）に現存する。また、河西道朗には『法華統略』（欠本）という著述があり、涅槃経の研究者であると同時に法華研究の権威でもあったことは、吉蔵の『法華玄論』巻第二に、「次河西道朗対翻涅槃、其人亦著法華統略、明説法華経凡有五意（後略）」（大正蔵三四・三七六下）とあるによって明らかである。河西道朗の説は法華の註疏に限らず、吉蔵著述の随処に引かれる。

（2）『続高僧伝』巻第十一釈吉蔵伝に「在昔陳隋廃興、江陰凌乱、道俗波迸、各棄城邑乃率其所属往諸寺中、但是文疏並皆収聚、置于三間堂内、及平定後方挑簡之、故目学之長勿過於蔵、注引宏広咸由此焉、講三論一百余遍、法華三百余遍、大品智論華厳維摩等各数十遍、並著玄疏盛流於世」（大正蔵五〇・五一四下）と述べている。

（3）僧旻（四六七―五二七）法雲（四六七―五二九）智蔵（四五八―五二二）を指す。伝記はいずれも『続高僧伝』巻第五「義解篇」初に記載される。

（4）他に『中観論疏』巻第十本に「而通依経者、以一切大乗経顕道無二、故不須別而引、若別引恐衆経意不同、仮令是小乗経意亦終同此説、如種種乗宗帰一乗也」（大正蔵四二・一五七中）とあり、此の種の論述は多い。なお柳田聖山先生のご教示によると、吉蔵のこの「諸大乗経通為顕道、道既無二、教豈異哉」という一句は、栄西『興禅護国論』中に引用されているという。

（5）『大般涅槃経』（南本）巻第八如来性品「復次善男子、譬如雪山有一味薬、名曰薬味、（中略）王既没已、其後是薬或醋或鹹或甜或苦或辛或淡、如是一味随其流処、有種種異」（大正蔵一二・六四九中）

（6）『法華玄論』巻第三（大正蔵三四・三八二中―三八六上）参照。

（7）『大智度論』巻第四十六「所説種種法、所謂本起経、断一切衆生疑経、華手経、法華経、（中略）此諸経中般若波羅蜜最大故、説摩訶衍」（大正蔵二五・三九四中）。『法華玄論』ではこれを「是摩訶波若経於中最為深大」（大正蔵三四・三八二中）と示している。

（8）『出三蔵記集』巻第十一、曇影「中論序」第二（大正蔵五五・七七中）の一文。

（9）『法華玄論』巻第三「第一文云波若於十種経中最大者、然検衆経之極、以実相為宗、（中略）故聖人以無心之妙慧契彼無相之虚宗、内外並冥縁智倶寂、豈容名数於其間哉、（中略）波若盛明斯意、論称最大、豈虚構哉」（大正蔵三四・三八四下）

（10）同、「法華是秘密法、明阿羅漢受記作仏、波若非秘密法、不明二乗作仏」（大正蔵三四・三八二中）「第二文明法華是秘密法明二乗作仏、波若非秘密法不明二乗作仏、故波若浅而法華深者」（大正蔵三四・三八五上）

（11）同、「問、秘密与顕示為深為浅為大為小、答総論此二義即有両途、一者小乗為顕示大乗為秘密、如論第四巻云、仏法有二種、一顕示、二秘密（中略）二者以明義猶浅為顕示、明義甚深為秘密、如第百巻説、波若但明菩薩作仏者、波若已明仏乗是実、未明二乗作仏者、未開二乗是方便、約此一義有劣法華、故名波若為浅、法華即明仏乗是実、復開二乗為権、故法華為深也」（大正蔵三四・三八五中）

（12）前註傍点部分参照。『大智度論』巻第四（大正蔵二五・八四下）同、巻第一〇〇（大正蔵二五・七五四中）の引用である。

（13）『大智度論』巻第九十三釈畢定品「復次須菩提、聞法華経中説、於仏所作少功徳、乃至戯笑一称南無仏、漸漸必当作仏、又聞阿鞞跋致品中有退不退、又復聞声聞人皆当作仏、若爾者不応有退、如法華経中説畢定、余経説有退有不退、是故今問為畢定為不畢定、如是等種種因縁故問定不定、仏答、菩薩是畢定」（大正蔵二五・七一三中―下）の取意。

（14）『法華玄論』巻第三「問此文与第二文相違云何会通、答論主云、波若非一時一会説、以此言推者則前文明退者在法華之前、後分不退者在法華之後也、故両言不相違也」（大正蔵三四・三八五下―三八六上）

（15）第一篇第二章第二節「羅什門下の三論研究」一僧叡―㈢「十二門論序」と僧叡教学の特質参照。

（16）『法華玄論』巻第三「一者波若正明境智二義、涅槃不正明此義、例法華可知、以二義故波若勝而涅槃劣也」（大正蔵三四・三八六上）

（17）実相般若・観照般若・文字般若の三をいう。『大品経義疏』巻第一に「明三種波若義、只就波若道中自論三種境、此則一者実相波若則是境、二観照波若、三者其文字波若通論此二波若也、実相波若即是諸法実相境、能生観照波若、若以実相能生

観照故実相是因観照是果、因従果作名実相亦名波若也、文字既通説此二種波若、文字是能詮、従所詮得名亦得名波若也」（続蔵一・一・三八・一・一四左上）とあるを参照。他に『中観論疏』巻第二末（大正蔵四二・三〇中）に「八不」について、『三論玄義』（大正蔵四五・一三下）には「中観論」の三字について三種般若を説くなど、吉蔵章疏にその説は多い。なお浄影寺慧遠（五二三―五九二）『大乗義章』巻第十（大正蔵四四・六六九上）に「三種般若義」の一項があり併せて参照のこと。

(18)『法華玄論』巻第三「二者波若未明衆生有仏性、例如未明二乗作仏、故波若劣而涅槃勝也」（大正蔵三四・三八六上）

(19) 同、「三者二経無異、波若既与法華同明二乗作仏、亦同明仏性、故二経斉也、又波若唯教菩薩則涅槃亦然是故無異」（同）

(20)『大乗玄論』巻第四「二智義」（大正蔵四五・五七下―五八上）にも同様趣旨の文が見られる。内容は本文中に引用の『法華玄論』巻第二の文に全同。

(21)『大乗玄論』巻第四「二智義」「同異門」第五「答凡有三説、五時者云、大品照空有分二智、浄名知病識薬、応縁授教、（中略）四時義云、大品浄名同是第二時摂、照空為実、鑒有為権、但大品通説浅深、浄名偏明八地之法、北土人云、浄名是円頓之教、非染非浄染浄双遊、今謂並不然」（大正蔵四五・五八上）

第二節　二蔵三輪説

一　五時四宗の批判

(一)

(1)　南北朝時代の教相判釈を代表する説は、宋道場寺慧観の創唱した五時の説である。吉蔵は『三論玄義』にこれを、

言五時者、昔涅槃初度江左、宋道場寺沙門慧観仍製経序、略判仏教凡有二科、一者頓教、即華厳之流、但為菩薩具足顕理、二者始従鹿苑終竟鵠林、自浅至深、謂之漸教、於漸教内開為五時、一者三乗別教、為声聞人説於四諦、為辟支仏演説十二因縁、為大乗人明於六度、行因各別得果不同、謂三乗別教、二者般若通化三機、謂三乗通教、三者浄名思益讃揚菩薩抑挫声聞、謂抑揚教、四者法華会彼三乗同帰一極、謂同帰教、五者涅槃名常住教　（大正蔵四五・五中）

と紹介している。『大品経遊意』にはこれを、

慧観法師云、阿含為初、波若為第二、維摩思益等為第三、法華為第四、涅槃為第五　（大正蔵三三・六六中－下）

と要約している。すなわち、仏一代の聖教を頓・漸の二教に分け、漸教にさらに五時の別を説いたのがいわゆる五時説

で、中国仏教における教判論の嚆矢として広く江南の地に流布したことは周知の通りである。のちに頓漸二教に無方不定教を加えて、三教五時の説として確立を見るに至ったものである。天台によれば、慧観にすでに頓・漸・不定の三種教相の説があったといわれるが(1)、吉蔵は『法華玄論』巻第三で、

宋道場寺恵観法師、著涅槃序明教有二種、一頓教即華厳之流、二漸教謂五時之説、後人更加其一復有無方教也、三大法師並皆用之　（大正蔵三四・三八二中）

と称して、もと慧観は頓漸の二科のみを分ち、無方教の一は後人の付加であるといっている。これは前述の『三論玄義』でも同様である。『法華玄論』のいう「後人」とは、『大品経遊意』によってみるに成実学派の人々であったと思われる。すなわち同書に、

第三会教、成論師云、仏教不出三、一者頓教、如華厳大乗等也、二者偏方不定教、如勝鬘金光明遺教仏蔵経等也、三者漸教、如四阿含及涅槃是也　（大正蔵三三・六六中）

とある。『玄論』で吉蔵は「三大法師並びに皆之を用う」といい、智顗も「開善、光宅の用うる所なり」と伝えているから、もと慧観の創唱した二教五時の説が、南方成実学派の誰かによって三教五時説に改められ、それが梁の三大法師をはじめとする成実学派によって踏襲され、江南の代表的教判論として定着をみるに至ったものであろう。

(2)　四宗の説というのは、『大乗玄論』巻第五に、

四宗者、毘曇是因縁宗、成実謂仮名宗、三論名不真宗、十地論為真宗　（大正蔵四五・六三下）

とあり、『中観論疏』巻第一本にも、

如旧地論師等、弁四宗義、謂毘曇云是因縁宗、成実為仮名宗、波若教等為不真宗、涅槃教等名為真宗
（大正蔵四二・七中）

とあるように、北地の光統律師によって唱えられた因縁宗・仮名宗・不真宗・真宗の四宗の判教である。天台は、不真宗を誑相宗、真宗を常宗と称しているが[2]内容は同じである。この北地の四宗の説について吉蔵は、前述の『法華玄論』巻第三の連文に「爰至㆓北土㆒、還影㆓五時㆒製㆓四宗㆒」と称して、これが、南地における慧観の五時の説の影響によってできたものであるといっている。その他、南地においては斉の在俗の法華研究家であった隠士劉虬の五時教判[3]など、各種の教判論が存在したことが知られ、吉蔵の著述中にも、たとえば、『大品経遊意』に広州大亮法師の五時説[4]に言及するなど、種々紹介されているが、吉蔵はこれを総括して「五時は是れ慧観の所製、四宗は是れ光統の著述なり」[5]と称して、南北の教判論を「五時四宗」を以て代表せしめ、これをそれぞれ、慧観と光統律師に帰せしめている。したがって吉蔵章疏における教相判釈に対する批判は、この両者に集中しているのであるが、それは、とくに数ある学説の中からこの二人を選んで論難しているのではなくて、南北の教判説の創唱者として、この両者の五時・四宗の説を以て教判説一般を総括し、論難破斥しているからなのである。

(二)

吉蔵が諸大乗経は顕道無異であるという立場から、経典に対する価値序列的な見方を極端に嫌ったことは、すでに前節で述べた通りである。そこで吉蔵章疏においては、随処に五時四宗に対する反論という形で教相判釈的な見方を排撃している。たとえば、『維摩経義疏』巻第一には、

吉蔵謹んで誠文を案じ、其の得失を考うるに、宜しく五四の穿鑿を廃し、一極の玄宗を立つべきなり。[6]

といっているし、『法華玄論』巻第一にも、

五四の妄談を廃して究竟の円旨を明らめん[7]

と痛罵している。したがって吉蔵は、主要な経典について註疏を著わそうとする場合、必ずといっていいほど、素材となる経典の従来の教相判釈説による固定化した序列的位置づけを一度徹底的に破壊し去って、新たに独自のその経典に対する価値と意義づけを行なっているのである。その意味でこの五時四宗の説に対する批判論難は、吉蔵註疏の至る所に見られるのである。しかし、一般に後期に成立した著述には、同一の主題に関してはその詳細な説明を初期のものに譲るという傾向が見られるが、四宗五時説に関していえば、これが『法華玄論』に説明を譲っているのが多いのに気づく。すなわち『法華遊意』には、

南方五時之説、北土四宗之論、無文傷義、昔已詳之、今略而不述　(大正蔵三四・六四三下)

と、前述と同様の趣旨を述べているが、ここに「昔已に之を詳らかにせり」というのは、具体的には会稽時代に著わした『法華玄論』を指していっていると思われる。というのは、『法華遊意』と同じく長安時代に著わされ『遊意』に先立って成立した『浄名玄論』[8]に、

四宗五時之説、法華玄論其以詳之　(大正蔵三八・九〇〇下)

といって、『法華玄論』にこれを譲っているからである。また、揚州慧日道場時代の作品たる『勝鬘宝窟』にも、

三教五時非今所用、北土影於五時、立四宗教、謂因縁仮名不真及真、如是等義、法華疏内具論得失

（大正蔵三七・六上）

といっているが、この具さに得失を論じた「法華疏」とは、先の『浄名玄論』の記述から推して、『法華玄論』であると考えられる。したがって、四宗五時の説、乃至はその反論に関しては、『法華玄論』が最も詳しいといえるのであるが、この『法華玄論』巻第三(9)の詳論をきわめて簡潔な形で要約したものが、『三論玄義』(10)の中に見出され、形式内容とも過不足なく、理解にも便利であるので、以下これによって吉蔵の五時四宗説批判の要旨を探ることとする。

(三)

一　総難　『三論玄義』における五時説批判は、大別して総難と別難に分けられる。総じて吉蔵は、ただ大小の二教を立つべきであって、五時を制すべきではないという。その典拠として次の三経三論を引いている。

① 大品経(11)云、諸天子歎曰、我於閻浮、見第二法輪転、竜樹釈云、鹿苑已転小輪、今復転大法輪
② 法華経(12)云、昔於波羅捺、転於四諦、今在霊鷲山、説於一乗
③ 涅槃経(13)云、昔於鹿林転小、今於双樹説大
④ 智度論(14)云、仏法有二、一者三蔵、二者大乗蔵
⑤ 地持論(15)云、十一部経、名声聞蔵、方等大乗、名菩薩蔵
⑥ 正観論(16)云、前為声聞、説生滅法、次為菩薩、説無生滅法

これらの経論のいずれを検しても、仏の説法は大乗・小乗、もしくは声聞蔵・菩薩蔵の二つに分けられ、三種教相（五時）の説は見られないというのが総論である。それでは仏教はただ二蔵のみで大乗はすべて菩薩蔵ならば、花厳と波若と法花と涅槃の違いはどこにあるのかという問を設定している。主要経典の異同については前節で見た通りであるが、『三論玄義』はこの点については簡単な四句分別をするのみで、深くは触れていない。(17)

二　別難　別して五時については「但、文無きのみに非ず、亦理をも害う」といって、次のように難じている。

(一)　五時の第一を三乗別教と名づける義は正しくない。なぜなら、毘曇は「三乗は則ち同じく四諦を見て然る後に道を得」と説いている。成実は「ただ一滅に会して方に乃ち聖を成ず」となしている。また、大乗では「無生に契って然る後に凡を隔つ」とする。これは則ち初教と共通である。したがって、三乗の行因と得果が各別であるとは言えない。

(二)　五時の第二に大品は三乗通教であるというのは正しくない。釈論には「般若は二乗に属せず、但菩薩に属す」[18]という。もし大品が三乗通教ならば、通じて三乗に属すべきである。なぜ「二乗に属せず」ということができよう。

それでは大品経に「三乗同じく波若を学せよ」[19]と勧めているのは何故なのか。それは、波若には二種あって、摩訶波若（大慧）というのは、菩薩のみが得する所であるから二乗には属さないのである。もし、実相の境を名づけて波若というならば、これは三乗が同じく観ずべきであるから、そこで三乗に勧めて並びにこれを学ばしめるのである。慧観はこの二種の波若を理解できなかった。そこで波若は三乗通教であるといったのである。

(三)　五時の第三に浄名が抑揚教であるというのも正しくはない。大品では二乗を呵して癡狗といい[20]、浄名では声聞を貶して敗根といっている[21]。このように小乗を挫くこと斉しく、大乗を揚ぐること同じである。どうして大品は通教で、浄名は抑揚であると区別することができようか。

(四)　五時の第四に、法華を同帰となすのは疑うところがない。ただ五時の説は、同帰を弁じてはいるが、未だ常住を明らかにしていない。而るに天親の論（法華論）には七処に仏性に関する文があり、また寿量品の解釈に三身の説を弁じていて、この経が完全であることを示している[22]。したがって法華を不了の教というべきではない。

(五)　五時の第五に涅槃を常住教となすといっている。しかし、常と無常は相対的な煩悩を対治するはたらきとしての部門（用門）である。若し涅槃を正しく論ずるならば、体は百非を絶し、理は四句を超えている。従来の宗旨（慧観）は、ただ用門のみを見て、未だその体を識らない。そこで、第五の見方も本旨を失っているのである。

以上の吉蔵の五時教判に対する批判は、インド伝来の仏教の正統的な立場に基づいて、教相判釈という学説が中国における経典受容に際しての独自の価値判断の基準であったという歴史的事情を無視したものである。したがって、中国的なこの教相判釈に対する吉蔵批判の当否は別として、吉蔵における経典価値の基準は、大乗か小乗か、声聞蔵か菩薩蔵かという二種の範疇にあったということだけは、以上の五時説批判の要旨を通じても明確にうかがえるところである。『法華玄論』にも、多数の大乗経論を典拠として引き、

如是等処処経論、但明大小二乗、故唯有二種法輪、不応立三教也　（大正蔵三四・三八二下）

といっている。吉蔵のいうこの二種法輪の説を通常「二蔵義」と呼んでいる。

二　二蔵義

(一)

二蔵とは、前述のように声聞蔵と菩薩蔵の二種である。『浄名玄論』巻第七には、二蔵義に三双ありといっている。

二蔵義有三双、一声聞蔵、菩薩蔵、此従人立名、二大乗蔵、小乗蔵、従法為称、三半字、満字、就義為目、此三猶一義耳　（大正蔵三八・九〇〇下）

すなわち、人についていえば、声聞蔵と菩薩蔵、法についていえば、小乗蔵と大乗蔵、義についていえば半字と満字であるといっている。半字と満字を声聞と菩薩に配する典拠は『涅槃経』である。(23) 『法華玄論』巻第三にも、

大経云、字有二種、一半字二満字、為声聞説半字、為菩薩説満字、又云、諸大衆凡有二種、一求小乗、二求大乗、昔於波羅捺、為声聞転小法輪、今始於此拘尸那城、為諸菩薩転大法輪　（大正蔵三四・三八二下）

といって、『涅槃経』によって、半字と満字、小乗と大乗、小法輪と大法輪の別を説いている。これは『浄名玄論』の三義でいえば、それぞれ義と人と法についての二蔵である。その他、『法華玄論』には、声聞道と菩提薩埵道、三蔵と摩訶衍蔵、小輪と大輪、声聞法と菩薩法など種々の同義語で二種の仏法を示しているが、とくにこれが二蔵と呼ばれるように、声聞蔵と菩薩蔵をもって代表せしめられるのは、『中観論疏』巻第一に、

問、小乗有声聞縁覚二人、何故偏名声聞法、大乗中有仏菩薩、云何独名菩薩法耶、答、立二蔵名者此是立教名也、夫立教之意正為禀教之人、縁覚不禀教、声聞禀教、故名声聞蔵、菩薩禀教、仏不禀教、故名菩薩蔵　（大正蔵四二・一六中）

と説いているように、教えを禀ける根機に二種の別があるからであって、禀教の二人を主として声聞蔵・菩薩蔵の呼称を以て代表せしめるからである。法門自体に二種の別を設定するのもこのためであって、本来所顕の真理は不二であるというのが吉蔵の基本的立場である。その意味で、二蔵義は従来の教相判釈の視点とは全く異なっているのである。

㈡

吉蔵の二種教法の範疇に属すると考えられるもので、特殊な用例に「顕密」の義がある。たとえば、『法華玄論』巻第一に説経の意を述べて、

復次仏法有二種、一顕示法、二秘密法、顕示法者謂三乗教、明三種因得三種果故名顕示、秘密法者謂三乗人皆得作

仏、如釈論第百巻云、法華明阿羅漢受記作仏故名秘密法、昔来已説顕示法竟、今欲説秘密法故説此経

（大正蔵三四・三六八下）

と解している。つまり三乗教を顕示法、法華を秘密法といって仏法の二種を大別しているのである。法華経を単に大乗の置き換えとみなすならば、小乗が顕示、大乗が秘密の意となって声聞蔵・菩薩蔵の二蔵の範疇に摂められる。しかし、すでに前節で見たように、吉蔵は、ともに菩薩蔵に摂せらるべき般若経と法華経の優劣を論じて、顕密の基準からすれば法華は般若に勝ると述べていた。[24] したがって顕密には二義があることになるが、これについても『法華玄論』に、

問、秘密与顕示為深為浅為大為小

答、総論此二義即有両途、一者小乗為顕示大乗為秘密、（中略）二者以明義猶浅為顕示、明義甚深為秘密（後略）

（大正蔵三四・三八五中）

とあって明らかであった。つまり、顕密には大乗・小乗の別と、義の深浅の別との二義があったのである。般若経は二乗の作仏を明かしていないから、義において浅く、法華経は二乗の作仏を明かしているから義において甚深であり、前者は顕示、後者は秘密であるというのは、顕密の第二の意味によるものである。

ところで、吉蔵の経典相互の比較論述等には、この顕密の義による解釈が比較的多く見受けられる。たとえば『法華遊意』では、一論の十門分別中、第五に「顕密門」の一科を設け、

又開四別、一通就諸経論明顕密、二別挙大品対法華論顕密、三就法花内自論顕密、四料簡之

（大正蔵三四・六四五上）

と、四門について詳論している。そこで、五時四宗の説に対抗する吉蔵の教判が、「二蔵義」ではなくて「顕密門」で

あるという、学者の貴重な指摘がなされている。[25] 顕密の二義のうち第一の意味においてならば、教相を判釈する価値基準としては普遍的である。しかし、それでは概念としては二蔵義の中に包摂されてしまう。第二の意味では、確かに五時四宗の固定化し序列化された経典観を改変する視点としては貴重である。それ故にこそ吉蔵は多用したのである。しかし、これが吉蔵の教判における普遍的な基準となり得るであろうか。たとえば前述の指摘（註25）に、「五時四宗に対する批判から、顕密二教に展開した教判は、『法華遊意』において顕密を以て諸経論を判ずる四句にうけつがれ、『浄名玄論』巻第七においても同じく整然とした組織のもとに述べられている」という『浄名玄論』や『法華遊意』（成立年代からいえば『浄名玄論』が先である）には次のように説かれている。すなわち、

一　顕教菩薩非密化二乗、即華厳教是也
　（中略）
二　顕教二乗不密化菩薩、即三乗教
　（中略）
三　顕教菩薩密化二乗、即般若浄名等経
　（中略）
四　顕教菩薩顕教二乗、即法華教
　（後略）
（大正蔵三八・九〇〇中）[26]

とある。ここでは、法華は「顕に菩薩を教え、顕に二乗を教える」顕教であると規定されている。その理由として「菩薩は此の法を聞いて、疑網皆已に除く、謂く、顕に菩薩を教うるなり。千二百の羅漢悉く已に当に作仏すべし。即ち顕に二乗を教うるなり」と述べている。細部において説明の異同はあっても、『浄名玄論』『法華遊意』とも同様である。すでに見たように、大品般若と法華経を比較したとき、大品は顕であり法華は密であるから法華が勝れているという評価であった。ここでは法華は顕に菩薩を教え、顕に二乗を教える顕示の法であるからとして最終位に位置されている。

とすると、顕密という範疇は、教判という経典の価値づけにとって普遍的な基準とはなり得ていないということである。これは『法華玄論』という初期時代の作品に比して、『浄名玄論』や『法華遊意』等の比較的後期時代の作品に思想上の進展があって、後者において確立された教相判釈の視点であったとも解し得るが、ここで見る限り、顕密という範疇には『法華玄論』にいう義の浅深というような、少なくとも教相判釈的な価値の区別はない。その意味では、顕も密も、価値的には平等なのである。つまり、前述の四句は、一見して明らかなように、吉蔵が大乗・小乗という二種の範疇を開いて、後述のようにいわゆる三種法輪（根本・枝末・摂末帰本）を説く訳であるが、その三法輪の順序次第に準じて説かれているのである。したがって、この大乗↓小乗↓大乗という説相の転換の次第を、顕密という義によって会通したものがこの四句分別であって、顕密という価値基準が先にあって、それに準じて諸経の序列化が行なわれているのではない。その意味で顕密は、二蔵と同じような教相判釈的な範疇とはとうていみなしがたいのである。

㈢

二蔵義の典拠については『三論玄義』に三経三論を引き、『法華玄論』その他に各種の大乗経論を引いて論述の依憑としているが、二蔵義的な視点は必ずしも吉蔵の独創ではない。『法華玄論』巻第三には、

又菩提留支此云道希、其親翻地論但明半満、留支是地論之宗、即知半満有本、而依四宗無根、而輒信深不測其所以也　（大正蔵三四・三八四下）

と述べて、菩提留支の半満の義をもって二蔵の典拠としている。また吉蔵には浄影寺慧遠（五二三―五九二）の教学の影響が強く認められ、『勝鬘宝窟』における慧遠撰述の『勝鬘経義記』の数多い引用などはその顕著な一例である。[27] この『義記』に、

聖教万差、要唯有二、謂声聞蔵、及菩薩蔵、教声聞法、名声聞蔵、教菩薩法、名菩薩蔵

（続蔵一・三〇・四・二七六右上）

とあり、声聞蔵・菩薩蔵という二蔵の判教が明瞭に提示されている。『大乗義章』巻第一の「教迹義」にも、一に異説を述べ、二に是非を弁じ、三に正義を顕示しているが、この第三の顕正義に、

次顕正義、於中両門、一分聖教、二定宗別、聖教雖衆、要唯有二、一是世間、二是出世、（中略）就出世間中、復有二種、一声聞蔵、二菩薩蔵、為声聞説、名声聞蔵、為菩薩説、名菩薩蔵

（大正蔵四四・四六六下）

とある。これらによって、慧遠にあっても基本的な判教の基準は声聞蔵・菩薩蔵の二蔵にあったことは明らかである。しかし、慧遠には光統律師以来の伝統的な地論の宗義として「四宗義」の判釈の見られたことも事実である。この両義の関係を慧遠自身が如何に会通していたかを見てみると、同じく『大乗義章』巻第一の「二諦義」の中に、

宗別有四、一立性宗、亦名因縁、二破性宗、亦曰仮名、三破相宗、亦名不真、四顕実宗、亦曰真宗、此四乃是、望義名法、経論無名、経論之中、雖無此名、実有此義、四中前二、是其小乗、後二大乗、大小之中、各分浅深、故有四也

（大正蔵四四・四八三上）

と述べている。すなわち、基本的には大小の二乗に分けられるが、義の浅深について、それぞれ二つに分けたのが四宗の別であるといっている。これについて珍海（一〇九一―一一五二）の『三論玄疏文義要』に、浄影が四宗義を立てるのは、嘉祥の義宗と相違はないかと設問し、次のように答えている。

然浄影大師、義章初、弁教迹唯明二蔵義、及至義聚法門、始申此義、其実有由、前両宗論、雖是異経本猶一、後之二宗、経論不殊、爰知、経只是大小之別、遂無四部異、故但以二蔵而類諸経、不以四宗弁之、然於大小之中、各明

義有浅深、故至義聚法門、方始用之、則知、四宗者二蔵之支条、非分教之大綱、若爾大義既不違耳（大正蔵七〇・二二二中）

すなわち、四宗は二蔵の支条であって、分教の大綱ではないから、慧遠と吉蔵において判教の大義に相違はないという趣旨である。これは前述の慧遠自身のことばからしても首肯される。慧遠と吉蔵の関係からしても、二蔵義に関しては、直接的な依憑とまではいわなくとも、吉蔵が慧遠の学説を参照したことは明らかである。

三　三輪説

(一)

「三輪」とは、詳しくは「三種の転法輪」のことである。『法華遊意』に、

欲説三種法輪故説此経、言三種者、一者根本法輪、二者枝末之教、三者摂末帰本、根本法輪者、謂仏初成道花厳之会、純為菩薩開一因一果法門、謂根本之教也、但薄福鈍根之流、不堪於聞一因一果、故於一仏乗分別説三、謂枝末之教也、四十余年説三乗之教陶練其心、至今法花始得会彼三乗帰於一道、即摂末帰本教也（大正蔵三四・六三四下）

とある、根本法輪・枝末法輪・摂末帰本法輪の三法輪である。吉蔵は、前文の冒頭で「三種法輪を説かんと欲するが故に此の経を説く」といって、法華経の趣旨が三法輪を説くことにあったと述べている。つまり、吉蔵における三法輪の説というのは、専ら法華経の要旨を宣明するために説かれたものである。さらに具体的にその説示の動機をうかがうならば、華厳と法華の同異を明確にすることにあった。つまり、南方五時の説や、北方の四宗の論では、すべて華厳を円満の教と為し、法華を未了義の説となしていたが、総じてこれを論難するために、法華に三転法輪の意義のあることを

説いて、法華を華厳に比肩せしめたものである。[28]『法華玄論』巻第一には、この三転法輪説示の原型とも目される一文が載っている。すなわち、説経の意を序する段に、

復次欲説根本法輪、故説是経、根本法輪者、謂三世諸仏出世、為一大事因縁、即説一乗之道、但根縁未堪、故於一説三、即以一乗為本、三乗教為末、但大縁既熟、堪受一乗、今欲還説根本法輪、故説此経也

（大正蔵三四・三六六上）

と述べている。ここには三たび法輪を転ずる趣旨は明瞭に示されているが、根本・枝末・摂末帰本の名称は確立していない。これは、前述のようにこの三転法輪を説くことは華厳経に対して法華経の価値を高揚することにあったから、華厳と同じく法華も一乗の道を説いた根本法輪であることを先ず示したものである。ただし、法華には、衆生の教を禀ける機の熟するのを待って、ふたたび根本法輪を説くという（いわゆる会三帰一の）華厳にはない使命があった。それがさらに、『法華義疏』を経て『法華遊意』等において、華厳を根本法輪とし、法華を摂末帰本とする三転法輪の形式的整備となってあらわれるのである。[29]その萌芽は、『法華玄論』に二経の同異を説く十四条の要領の中に明瞭に示されている。[30]したがって、俗に吉蔵の教判論は「二蔵三輪」であるといわれるが、厳密には、三輪説は二蔵の中の菩薩蔵を、とくに法華と華厳に関して三種に開いたもので、判教の基準としては普遍的なものではない。なぜならば、この三転法輪では本来菩薩蔵に属すべき般若経や浄名経はどの法輪に摂されるのか明らかではないからである。『法華遊意』にはこれを、

一往則花厳根本法輪、自花厳之後法花之前為枝末之教、此経則属摂末帰本

（大正蔵三四・六三五中）

と明かしている。これによれば、一往の論であると断っているが、般若や維摩は「枝末の教」であるとみなされている。そこでこれを会通したのが、さきの「顕密」の範疇による四句分別である。すなわち、

(1) 顕教菩薩、非密化二乗——華厳経
(2) 顕教二乗、不密化菩薩——三乗教
(3) 顕教菩薩、密教二乗——般若・維摩
(4) 顕教菩薩、顕教二乗——法華経

(2)と(3)が枝末法輪に摂されるが、その違いは、顕に二乗を教化し、密に菩薩を教化しないのが三乗—小乗教であり、顕には菩薩を教化し、密には二乗を教化するのが、般若や維摩であるという。これを『法華統略』には、本末の四句を作って弁じている。すなわち、

一　根本非枝末——一乗法輪
二　枝末非根本——四乗之教
三　亦根本亦枝末——即法華前諸大乗経、未廃三乗者
四　(非根本非枝末)——(法華経)[31]

とあるが、法華以前の諸大乗経、すなわち般若や維摩は、この第三句の「亦根本亦枝末」に摂されるのである。その理由として「大乗有るが故に即ち是れ根本なり、未だ小を廃せざるが故に枝末有るなり」といっている。前の顕密の四句はこれを敷衍したものであることは明らかである。顕密の範疇や、三輪の説が、普遍的な判教の基準としては不備なものであることは、以上で明らかであろう。珍海は、『三論玄疏文義要』巻第一にこの『統略』の文を引いて、

若し此の文に依らば、般若等は、是れ亦は本、亦は末の教なり。既に爾れば本末を以て教門を分つべからず。相濫有るが故なり。今これを詳にせば、初と後は同じく是れ根本なり。強いて分って二教と為すべからず。其の理、実

に殊ならざるが故なり。然れども法華を明さんが為の故に、且らく華厳に対してこれを分つなり。汎爾の通説には非ざるなり。又、本末を以て教を分つと、大小に教を分つとでは、其の義相似たりと雖も、然も大小には濫無きも、本末には濫有り。故に知んぬ。三輪は判教の通説に非ざるなり。[32]

と評している。「三輪は判教の通説に非ず」という珍海の見解はけだし妥当である。

(二)

三種転法輪の説が吉蔵乃至三論学派の教判であると規定したのは華厳宗の法蔵[33]（六四三—七一二）である。そのために、後世これが三論の教判論であるという通説が定着したものと思われるが、二蔵説はともかくとして、三転法輪については南都の三論学者もこれを否定しているのであるから、改められてしかるべきである。しかし、吉蔵の経典解釈の基準が大、小の二蔵にあり、これを開いて大乗→小乗→大乗という三転法輪の意義を説いたことは確かで、『中論』二十七品の科段にもこの考えの応用が見られる。すなわち吉蔵は、『中観論疏』巻第一本で、『中論』を次の三段に分けている。

因縁品第一—涅槃品第二十五——第一段
十二因縁品第二十六—邪見品第二十七——第二段
邪見品第二十九偈—第三十偈——第三段

第一段に大乗の迷失を破して大乗の観行を明かす。第二段に小乗の迷失を破して小乗の観行を弁ずる。第三段に重ねて大乗の観行を明かして功を推して仏に帰せしむる、というのが三段分科の大意である。[34] 吉蔵はこの三段分科の理由を種種の角度から論じているが、第三段の「重明㆓大乗観行㆒推㆑功帰㆑仏」の理由を凡そ十義あげる第三に、

二者、前明従大生小、後弁摂小帰大、故重明大、如法華経総序十方諸仏及釈迦一化、凡有三輪、一根本法輪、謂一

乗教也、二枝末法輪之教、衆生不堪聞一故、於一仏乗分別説三、三従一起故称枝末也、三摂末帰本、会彼三乗同帰一極　（大正蔵四二・八中）

と、法華の三転法輪の説をあげ、これを、

今の論の三段は、還た仏の三経を申ぶるなり。初の二十五品には一乗根本の教を申べ、次の両品には仏の枝末の教を申ぶるなり。後に重ねて大乗を明かすは、摂末帰本を申ぶるなり、是の故に三段の文有り。

と、いっている。したがって、三転法輪は基本的には大乗→小乗→大乗の転法輪の次第を叙べたものとして、大小二蔵の範疇に収めらるべきものである。ただし、教相判釈という経典の価値序列的な見方に対して、徹底して否定的であった吉蔵の立場はそれとしても、三転法輪を教相判釈的な視点から三時教判とみなす考え方は、吉蔵以前に存したことも事実で、ことに後世の仏教史家によれば、これが真諦（Paramārtha　五四六―五六九在中国）の説であったと伝えられている。[35] 吉蔵と真諦という両者の因縁からして、吉蔵の三輪説は真諦説に準拠し、その形式を借りて内容を換骨奪胎したものであろうと推測される。

㈢

二蔵三輪説は五時四宗という教判論の反立として説かれたものであるから、これを新たな教判論とみなすことは「諸大乗経顕道無異」という吉蔵の基本的立場に矛盾することにもなる。そもそも五時説にせよ四宗論にせよ、その根本動機は、『涅槃経』の優位を述べるためのものであった。しからばこれに反論することは涅槃経の価値を否定することに連なるはずである。事実吉蔵は、教相判釈的な意味で、涅槃経の価値やその優越性を説いたことはついぞなかった。しかし、この建て前とは別に、吉蔵の経典解釈に果した涅槃経の役割を無視することはできない。天台が、その教判論で涅槃経を法華経と並ぶ最高の位次に擬しながら、結局は法華の説を補なうものとしていわゆる追説追泯の経とみなし、

法華を中心に自己の教学を樹立して行ったのとは違って、吉蔵においては、この涅槃経が決定的にその思想・教学の枠組みの中に取り入れられているのであって、経典そのものの重用という点では、教相判釈的な立場とは一変しているのである。そこで次に、吉蔵章疏における具体的な引用論拠を精査することによって、吉蔵思想成立の聖言量的な基盤を探ることとする。

註

(1) 智顗『妙法蓮華経玄義』巻第十上に「道場観法師、明頓与不定同前、更判漸為五時教、即開善光宅所用也」(大正蔵三三・八〇一中)とあり、慧観がすでに頓・漸・不定の三種教相を用いたと記している。なお同書の前文に「一出異解者、即為十意、所謂南三北七、南北地通用三種教相、一頓二漸三不定(後略)」(八〇一上)とあり、南北の各種教判論を紹介している。

(2) 同、巻第十上に「六者仏駄三蔵学士光統、所弁四宗判教、一因縁宗、指毘曇六因四縁、二仮名宗、指成論三仮、三誑相宗、指大品三論、四常宗、指涅槃華厳等常住仏性本有湛然也」(大正蔵三三・八〇一中)とあるを参照。

(3) 『大乗義章』巻第一に「晋武都山隠士劉虬説言、如来一化所説、無出頓漸、華厳等経是其頓教、余名為漸、漸中有其五時七階、言五時者、一仏初成道、為提謂等、説五戒十善人天教門(後略)」(大正蔵四四・四六五上)とあり、これによれば劉虬の二教五時説というのは、頓教・漸教(1人天教門、2三乗差別教門、3大品空宗、4不了教、5了義教)の謂である。

(4) 『大品経遊意』に「広州大亮法師云、五時阿含為初、離三蔵為第二、如優婆塞経也、波若維摩思益法鼓為第三、法華為第四、涅槃為第五也」(大正蔵三三・六六中―下)とあるを参照。

(5) 『法華玄論』巻第二「五時是慧観所製、四宗是光統著述」(大正蔵三四・三七四下)。また前註『大品経遊意』の前文にも「作五教師不同、両義本是慧観師所説」(六六下)と称している。

(6) 『維摩経義疏』巻第一「吉蔵、謹案誠文、考其得失、宜廃五四之穿鑿、立一極之玄宗也」(大正蔵三八・九〇九上)

(7) 『法華玄論』巻第一「廃五四妄談明究竟之円旨」(大正蔵三四・三六四中)

(8) 『法華遊意』「七釈名門」中の「立名不同門」に「立名不同略有五双十義、具如浄名玄義已広述之」(大正蔵三四・六三八下)とあって『浄名玄論』が『法華遊意』に先行することは明らかである。

(9) 『法華玄論』巻第三(大正蔵三四・三八二上―三八八下)は全巻その論述に当てている。

(10)『三論玄義』「次難五時、前総難、次別責、(中略)旧宗但得用門未識其体、故亦失旨也」(大正蔵四五・五中―六上)

(11)『摩訶般若波羅蜜経』巻第十二無作品(大正蔵八・三一一中)と同文。竜樹の釈とは『大智度論』巻第六十五無作実相品(大正蔵二五・五一五上)の取意。

(12)『妙法蓮華経』巻第二譬喩品「昔於波羅㮈転四諦法輪、分別説諸法、五衆之生滅、今復転最妙無上大法輪」(大正蔵九・一二上)

(13)『大般涅槃経』(南本)巻第十三聖行品之下「我於昔日波羅㮈城、為諸声聞転于法輪、今始於此拘尸那城、為諸菩薩転大法輪」(大正蔵一二・六八九下)

(14)『大智度論』巻第百釈嘱累品「仏口所説以文字語言、分為二種、三蔵是声聞法、摩訶衍是大乗法」(大正蔵二五・七五六中)の取意。

(15)『菩薩地持経』巻第三「十二部経、唯方広部是菩薩、余十一部是声聞蔵」(大正蔵三〇・九〇二下)

(16)『中論』巻第一(大正蔵三〇・一中)

(17)『三論玄義』の四句とは、

一、但教菩薩、不化声聞――華厳経

二、但化声聞、不教菩薩――三蔵教

三、顕教菩薩、密化二乗――大品以上、法華之前、諸大乗教

四、顕教声聞、顕教菩薩――法華教

四句のうち、三義は菩薩蔵について開き、ただ二乗を教化するのが三蔵教であるといっている。(大正蔵四五・五下)

(18)『大智度論』巻第四十三「般若不属仏、不属声聞辟支仏、不属凡夫、但属菩薩」(大正蔵二五・三七一上)

(19)『摩訶般若波羅蜜経』巻第三勧学品「善男子善女人、欲学声聞地亦当応聞般若波羅蜜、持誦読正憶念如説行、欲学辟支仏地亦当応聞般若波羅蜜、持誦読正憶念如説行、欲学菩薩地亦当応聞般若波羅蜜、持誦読正憶念如説行」(大正蔵八・二三四上)の取意要略。

(20)同、巻第十三魔事品「須菩提、譬如狗不従大家求食反従作務者索、如是須菩提、当来世有善男子善女人、棄深般若波羅蜜、而攀枝葉、取声聞辟支仏所応行経、当知是為菩薩魔事」(大正蔵八・三一九上)

(21)『維摩詰所説経』巻中不思議品「我等何為永絶其根、於此大乗已如敗種」(大正蔵一四・五四七上)の取意。

(22)『妙法蓮華経憂波提舎』(大正蔵二六・九中)、また、吉蔵『法華論疏』巻下に「釈三菩提即三、一釈化身菩提、二釈報身菩提、三釈法身菩提(後略)」(大正蔵四〇・八二〇中―下)とあるを参照。なお、『三論玄義』に「釈法華初分有七処仏性之文」というのは、吉蔵が『法華論』初文を七門分別している(『法華論疏』巻上、七八六中)ことを指すかと思われるが、論全体の趣旨をいったものとも解される。特に七処の文についての明確な指示は吉蔵章疏に見られない。

(23)『浄名玄論』巻第七に「故大経云、我為声聞説、是半字、猶是声聞蔵也」(大正蔵三八・九〇〇下)とあり、これは『大般涅槃経』(南本)巻第五四相品に「半字者謂九部経、毘伽羅論者所謂方等大乗経典、以諸声聞無有慧力、是故如来為説半字九部経典、而不為説毘伽羅論方等大乗」(大正蔵十二・六三二上)の取意である。

(24)『法華玄論』巻第三(大正蔵三四・三八五上)なお前節註(10)参照。

(25)村中祐生「嘉祥大師『二蔵』義の成立考」(『南都仏教』第二十二号、昭和四十四年一月)

(26)なお前記論文に『浄名玄論』の別の箇所(大正蔵三八・八九九中)や『法華遊意』(大正蔵三四・六四五上)『維摩経義疏』(大正蔵三八・九〇九中)の対照表があり、便利である。これによると、四本の間に相違は見られない。

(27)桜部文鏡「勝鬘宝窟解題」(『国訳一切経』「経疏部」十一)参照。なお同書の脚註には『勝鬘経義記』の引用について綿密な指摘がなされている。

(28)『法華玄論』巻第一に「若如南方五時之説、北方四宗之論、皆云華厳為円満之教、法華為未了之説、今総難之」(大正蔵三四・三六六上)とあるを参照。

(29)『法華義疏』巻第三(大正蔵三四・四九四中)には根本法輪・支末法輪・収末帰本法輪の名で呼ばれている。これが『法華遊意』に至って、根本・枝末・摂末帰本の名称が確立されることは本文中に引用した通りである。

(30)『法華玄論』巻第一に「今所釈者、華厳与法華同明一因一果、教満理円無余究竟、但善巧方便起縁不同、領其大要凡十四種(後略)」(大正蔵三四・三六六中―下)とあり、その一に華厳を「始説㆓一乗㆒」、法華を「終明㆓一乗㆒」と区別し、その二に「直説㆓一乗㆒」と「始弁㆓開㆑一為㆑三、終明㆓会㆑三帰㆑一㆒」と説いているなどはその証左である。

(31)『法華統略』巻中に「釈本末四句、一根本非枝末、謂一乗法輪、二枝末非根本、四乗之教、三亦根本亦枝末、即法華前諸大乗経、未廃三乗者也、有大乗故、即是根本、未廃於小故有枝末也、(中略)預是仏乗皆根本、非仏乗皆是枝末」(続蔵一・四三・一・六一右下)とあり、『統略』のこの文には第四句を欠いている。( )内の「四非根本非枝末」の一句は、珍海の『三論名教抄』巻第十四によって補ったもので、珍海は次のように註記している。「泯上三句、帰于一道清浄、統略中巻

明此四句、然釈無第四句、今我准明之、謂次上明頓漸四句、第四句如此」（大正蔵七〇・八一八上）

(32)『三論玄疏文義要』巻第一「若依此文、般若等、是亦本亦末教也、既爾、不可以本末而分教門、有相濫故、今詳之、初後同是根本、不可強分為二教、其理実不殊故、然為明法華故、且対華厳分之、非汎爾通説矣、又以本末分教、与大小分教、其義雖相似、然大小無濫、本末有濫、故知、三輪非判教通説也」（大正蔵七〇・二〇九中）

(33) 法蔵『華厳経探玄記』巻第一に「八唐吉蔵法師立三種教、為三法輪、一根本法輪、即華厳経最初所説、二枝末法輪、即小乗等於後所説、三摂末帰本法輪、即法華経四十年後説迴三入一之教、具釈如彼」（大正蔵三五・一一一中）とあるを参照。李通玄『新華厳経論』巻第三（大正蔵三六・七三四下）にも同様の趣旨が説かれている。

(34)『中観論疏』巻第一本「自摂嶺相承、分二十七品、以為三段、初二十五品、破大乗迷失、明大乗観行、次有両品、破小乗迷執、弁小乗観行、第三重、明大乗観行、推功帰仏」（大正蔵四二・七下）

(35) 法相宗の円測の説で『仁王般若経疏』巻上末に「有云、真諦三蔵意、如来在世四十五年説三種法輪（後略）」（大正蔵三三・三七六中―下）とあり、また『解深密経疏』（続蔵一・一・三四・五・四一二右下―四一三右下）にも指摘されている。その他唐宝達集『金剛暎』巻上（大正蔵八五・六〇中）等にも、梁朝真諦三蔵の三種法輪、乃至三時教というのが説かれている。

第三節　吉蔵著作の引用経論

一　序

道宣をして「目学の長、（吉）蔵に過ぐるなし」と嘆ぜしめたほど、吉蔵の博引傍証は中国仏教者の中でもとくに抜んでている。したがって、吉蔵の著作の中には、いわゆる大小乗の諸経論をはじめ、吉蔵に先立つ中国仏教者の各種の撰述書や、当時の学説なども多数引用され、その中には今日散逸して伝わることのない逸書も含まれていて、南北朝末から隋唐初期の中国仏教研究の貴重な学術資料を呈するものである。この傾向は、『三論玄義』や『涅槃遊意』等の一巻本の小部のものから『中観論疏』等の大部の著述に至るまで共通して見られる特徴であって、とくにどの著述が引用経論の比率が多いということは必ずしもいえないが、なかでも、会稽嘉祥寺時代を代表する作品である『法華玄論』、揚州慧日道場時代を代表する『勝鬘宝窟』、さらに長安日厳寺時代の比較的晩年に完成をみた『中観論疏』の三書は、思想・内容的にも吉蔵生涯の各時代を代表するすぐれた作品であるとともに、引用経論の数からいっても圧巻である。以上の三書のほかにも、すでに述べたように筆者は、吉蔵の各時期を代表する作品として会稽時代については『二諦義』、揚州時代については『三論玄義』、長安時代については『浄名玄論』の各書が、それぞれに比較的重要な作品であると考えているものである。しかし、この三本のうち、『三論玄義』については、日本南都の三論研究は専らこの書が中心であって数多くの註釈書が書かれ、それを承けて近代の学者による研究も少なくない。したがって、本書の引用経論についてはすでに残りなく精査されており、とくに付け加えることは何もない。それにわずか一巻の小部のものであり、量的にも他の著作とは比較にならない。また、『二諦義』については、吉蔵の比較的最初期の作品であり、あるいは嘉祥寺以前の撰述かとも思われるが、とくに三論の中心的教義である「二諦」を正面から扱ったものとして、いわば

吉蔵教学の序論ともいうべき作品である。したがって、博引傍証という吉蔵著述の特徴は他の著作と同様に認められる傾向であるが、「二諦」という純粋な三論の教義・思想を素材として扱った論書であるという点や、中期以降の円熟した時代の著作に特徴的な傾向である歴史的・回顧的な記述が比較的乏しいという点を考慮して、本書についても引用経論の検討を試みることはしなかった。しかし、本書は、前述のように重要な作品であり、刊本の存在も知られるにもかかわらず今日国訳すらなされていないのが現状である。(1) したがって、『二諦義』については後日別途に註釈的研究を行ないたいと思っており、引用経論の精査もその機会に譲りたいと思う。

また、前三本のうち『中観論疏』と『勝鬘宝窟』については、すでに泰本融、桜部文鏡両博士の国訳と綿密な註記があり、(2) 引用経論についてもことごとく適切な指示がなされている。そこで、残る二本『法華玄論』と『浄名玄論』については未だ国訳もなされておらず、とくに引用経論について言及した論文も見当らないので、まず、この二書について引用文献を整理し、その引用回数について大凡の目安をつけた上で、前記国訳者の解題や註記にみられる研究成果を参照して、『中観論疏』や『勝鬘宝窟』のそれと比較してみることとする。この四書は、『法華玄論』十巻・『勝鬘宝窟』六巻・『浄名玄論』八巻・『中観論疏』十巻と、巻数も近似しており、何よりも、前述したようにいずれも吉蔵の各時代を代表する著作であり、その比較検討によって、引用経論からみた吉蔵教学の特徴や思想形成の論拠についてこれを類推することができると考えるからである。

二 『法華玄論』の引用経論

(A) 経部	引用回数
大般涅槃経	八五
大方広仏華厳経	三三
大品般若（羅什訳摩訶般若波羅蜜経）	二八
浄名経（羅什訳維摩詰所説経）	一九

経名	回数
像法決疑経	一一
勝鬘経（勝鬘師子吼一乗大方便方広経）	八
仁王般若波羅蜜経	五
瓔珞経（菩薩瓔珞本業経）	三
首楞厳経	三
阿弥陀経	二
思益経（思益梵天所問経）	二
小品般若波羅蜜経	二
金光明経（合部金光明経）(3)	二
大集経	二
摩耶経（摩訶摩耶経）	二
無量義経	二
観音受記経（観世音菩薩授記経）	一
宝積経	一
五相略経（欠本）	一
仏蔵経	一
須真天子波若経（仏説須真天子経）	一
地経（菩薩地持経）	一
文殊問経（文殊師利問経）	一
楞伽経（菩提流支訳入楞伽経）	一
その他「経云」とあるも不明なもの	八

(B) 論部

大智度論	九六
摂大乗論（真諦訳摂大乗論釈）	三五
法華論（妙法蓮華経優波提舎）	三三
中論	一一
地論（十地経論）	六
婆沙論（阿毘曇毘婆沙論）	六
十二門論	五
十住論（十住毘婆沙論）	二
雑心論（雑阿毘曇心論）	二
舎利弗阿毘曇論	一
中辺分別論	一
成実論	一
唯識論（真諦訳大乗唯識論）	一
金剛般若論（真諦訳金剛般若論、欠本か）(4)	一
百論	一
その他「論云」とあるも不明なもの	五
また「求那三蔵師偈云」とあるもの	一

(C) 律部

梵網経	一
善見律毘婆沙	一

優婆塞戒経 一

菩薩戒経（菩薩地持経） 一

(D) 史伝部

竜樹菩薩伝 二

名僧伝 一

(E) 中国仏教者の撰述書ならびに学説

僧肇 一〇

肇論 （七）

（涅槃無名論五、物不遷論一、般若無知論一）

注維摩詰経 （二）

維摩詰経序 （一）

道生（注法華＝法華経疏他） 一〇

法雲（法華経義記他） 九

僧叡 八

法華経後序 （三）

中論序 （一）

大品経序 （一）

小品経序 （一）

喩疑論 （一）

不明 （一）

慧竜[5]	四
僧印[6]	四
慧観（涅槃経序、法華宗要序他）	四
羅什（注維摩詰経、答王稚遠他）	三
慧遠	二
法朗（大智度論序、欠本）	一
僧旻	一
法揺	一
慧基	一
忠法師（不明）	一
劉蚪（虬か）[7]（法華経集注、欠本）	一
鏡法師（法鏡か）[8]（浄名玄論、欠本）	一

他に「有人云」（三）と「古旧語云」（二）とあるもいずれも不詳。

(F) 中国外典

子夏毛詩序	二
書云	一

三 『浄名玄論』の引用経論

(A) 経部	引用回数
大般涅槃経	三三

大品般若（羅什訳摩訶般若波羅蜜経）	二九
大方広仏華厳経	一四
妙法蓮華経	一三
勝鬘経（勝鬘師子吼一乗大方便方広経）	五
地持論（菩薩地持経）	三
金剛般若波羅蜜経	二
仁王般若波羅蜜経	二
文殊師利問経	一
雑阿含経	一
仏喩経（欠本）	一
宝積経	一
首楞厳経	一
発迹経（欠本）	一
相続解脱経（相続解脱地波羅蜜了義経）	一
他に「経云」とあるも不明なもの	七

(B)　論部

大智度論	七八
中論	二〇
倶舎論（真諦訳阿毘達磨倶舎釈論）	六
摂大乗論（真諦訳摂大乗論釈）	五
他に「真諦三蔵云」とあるも不明なもの	一

成実論　三
十二門論　一
法華論（妙法蓮華経優波提舎）　一
四百観論　一
阿毘曇毘婆沙論　一
涅槃論　一

(C)　中国仏教者の撰述書ならびに学説

僧肇　一四
　注維摩詰経　（九）
　肇論（不真空論）　（五）
羅什　六
僧叡　五
　大品経序　（二）
　中論序　（一）
　大智度論序　（一）
　喩疑論序　（一）
曇影（中論序）　三
法朗　三
道生（注維摩詰経）　二
僧綽　二
僧旻　一

智蔵	一
顕公（顕亮か）[9]	一
法瑤	一
霊味法師（宝亮か）[10]	一
光秦法師（不明）（捜玄論、欠本）	一
尚禅師（不明）	一
他に「有人釈」とあるも不明なもの	一八
(D) 諸派・旧説	
地論師	四
摂論師	二
成実論師	二
江南旧釈	八
関中旧説	一
(E) 自著	
法華玄論	六

以上『法華玄論』については(A)経部二十四部(B)論部十五部(C)律部四部(D)史伝部二部(E)中国仏教者の学説十六人(F)中国外典二部、『浄名玄論』については(A)経部十五部(B)論部十部(C)中国仏教者の学説十四人(D)諸派・旧説五(E)自著一を検出することができる。長安に入ってまもなく撰述された後者（浄名玄論）に前者（法華玄論）の引用が六回も見られ、前者に自著の引用が殆んどみられない[11]ということは、前者の撰述が長安以前であり、吉蔵撰述書の中でも比較的初期のも

のであることを示している。また、後者には「地論師」「摂論師」等の北地の諸学派の説が比較的多数引用されるのに対し、前者にはそれが見られないこともこのことを裏づけている。また、前者では、道生（三五五—四三四）や法雲（四六七—五二九）等の個人的な法華註疏の説が多数引かれるのに対し、後者では、維摩の註疏としてはわずかに『注維摩詰経』しか見られないことは、中国仏教における吉蔵時代までの両経の研究状況の相違によるものであろう。『法華玄論』『浄名玄論』とも、単に経の逐次的解釈にとどまらず、三論教義の主要な題目について論じている点で共通しており、僧肇・羅什・僧叡・曇影等の、いわゆる関中以来の伝統説が多数引用されていることは、吉蔵の教学がこれらに準拠して成立したものであることを示している。とくに、両者を通じて僧肇の引用がつねに首位を占めているのは、吉蔵の他の著作と共通した現象であるが、前者においては『涅槃無名論』からの引用が多く、他の著作も満遍なく引かれるのに対し、後者では『注維摩詰経』『不真空論』だけに限られているのが目立つ。中国仏教者の撰述書や学説の引用については、たとえば、現存最古の法華註疏である道生の『法華経疏』[12]や法雲の『法華経義記』[13]との厳密な比較照合など研究すべき問題は多いが、一先ず当面の課題である、いわゆる大小乗諸経論についてその依用態度を検討してみたい。

四　『涅槃経』と『智度論』

そこで、いまこの二書に加えて『勝鬘宝窟』や『中観論疏』の引用経論についても、先人の研究成果を参照して経部と論部のそれぞれについて引用回数の多いものから上位五部ずつを列記すると、およそ次のような結果が得られる。

(A)　経部

	法華玄論		勝鬘宝窟		浄名玄論		中観論疏	
1	涅槃経	85	涅槃経	55	涅槃経	33	涅槃経	125
2	華厳経	32	法華経	23	大品般若	29	大品般若	70
3	大品般若	28	大品般若	19	華厳経	14	維摩経	44

4	維摩経 19	華厳経 16	法華経 13	法華経 43
5	像法決疑経 11	維摩経 15	勝鬘経 5	華厳経 27
計	二四部	三九部	一五部	三一部

(B) 論部

法華玄論	勝鬘宝窟	浄名玄論	中観論疏
智度論 96	智度論 23	智度論 78	智度論 110
摂論 35	法華論 20	中論 20	成実論 51
法華論 33	摂論 20	倶舎論 6	婆沙論 31
中論 11	中論 15	摂論 5	雑心論 29
地論 6	仏性論 13	成実論 3	百論 20
計 一五部	計 一七部	計 一〇部	計 二四部

すなわち経部に関していえば、『法華玄論』については法華経、『浄名玄論』については維摩経をそれぞれ除外してあるので、このことを考慮に入れると、前記四疏では、涅槃経・大品般若・法華経・華厳経・維摩経の五部の大乗経典が、例外なく最もしばしば引用されていることが知れる。これらの経典がこの四疏以外の他の吉蔵の全章疏においても、恐らく最も依用度の高いものであろうことは、容易に類推されるところである。法華と維摩をはずした『法華玄論』と『浄名玄論』では、それぞれ像法決疑経と勝鬘経が辛うじて五位にランクされているものの、引用回数において格段の違いがあり、『宝窟』と『中観論疏』についてもこの五部以外の経典の出現度数は一段と落ちるからである。さらに、前記五部の大乗経典では、涅槃経を除く他の四経は、各章疏によって引用の頻度が必ずしも一定ではなく、その順位も四疏それぞれに異なつている。これに対して涅槃経は、どの章疏においてもその順位はつねに首位にあり、しかも、引用される頻度数も他の四経に比して圧倒的に多いのである。

一方、論部についていえば、いずれにも共通して引かれているものは、智度論と中論の二つだけである。ただし、この場合も『中観論疏』における『中論』については故意に除外してあることを考慮した上でのことである。常識的に考えると、吉蔵著作において中論の依用度は高いと思われるが、必ずしもそうとは言い切れない。『宝窟』の中論引用はわずか十五回で、仏性論十三回と接近しているなどの現象が見られるからである。前記の引用回数は、大凡の目安をつけるにとどまって、必ずしも絶対的な数字ではないということを考慮するならば、論部においては経部ほど共通した現象は見られないというべきであろう。ただ一つ例外は、智度論がすべてにわたって引用され、しかも、その回数は他の論書と比較にならないほど多いということである。それは、経部における涅槃経の引用と双璧をなすものである。ここで、引用回数からみた吉蔵章疏の主たる資料典拠は、明らかにこの両書が中心であると想定して差支えないであろう。

この点についてすでに横超慧日博士は、「吉蔵が法華の註疏にあたって自ら世親『法華論』の綱領を採って法華を釈したと称しながら、実際には『法華論』の指図に依ったとみるべき解釈は割に乏しく、むしろ最も頻繁に引用して釈経の資料典拠としたものは、主として智度論と涅槃経とであった」と述べている。(14) このことが法華の註疏に限らず、釈経の素材となった経論の如何を問わず、また撰述年代の別に関わりなく、吉蔵の全章疏についてかなり普遍的な事実であることは、前述の統計的数表の示す通りである。

そこで、資料典拠という聖言量的な面から吉蔵教学の形成を考えた場合、この涅槃経と智度論の依用がその主要な背景であるということは、ほぼ確実視されてもよいであろう。このうち智度論については、中・百・十二門論と並び四論の一環として、また大品般若の註解書として、彼の三論教学の中心に位置すべきはきわめて当然であるが、さらに吉蔵は『法華玄論』巻第一で、

釈論是解経之模軌、欲釈大乗経者、必須影之也　(大正蔵三四・三七一下)

といっているように、専ら釈経の模軌として、大乗仏教に関する百科事典的な智度論の性格を多用したものと思われる。その意味で、智度論は吉蔵にとって辞書的な役割を果していたのである。したがって、智度論によってその教理・思想

を構築したというよりは、むしろ、主要な大乗仏教教義の術語観念の資料典拠を専ら智度論に求めたというのが実状である。

一方、涅槃経については、彼の空観思想の立場からすれば、その思想はむしろ対立命題であるべきなのに、資料典拠としての引用頻度からいってもつねに智度論をしのいでいるという点、しかも、のちに述べるように、これが単なる聖言量的な権威として引かれるのみにとどまらず、その思想構造の枠組みを決定づけるという役割を演じている点で、智度論とは違った意味で、吉蔵の思想・教学に占めるその位置の重要さがうかがわれるのである。吉蔵の思想がインドの中観派にはみられない独特な展開を示しているのも、実はこの点に由来しているのである。

吉蔵教学における涅槃経の影響については、すでに泰本融博士によって『中観論疏』に大乗涅槃経の引用が圧倒的に多い点が指摘され、諸経論引用回数の多寡が、吉蔵の思想、とくにその中論解釈の特異性を検討する一つの目安となるであろうことが示唆されていた。(15) また、安井広済博士は、吉蔵の二諦説が空仮相即の立場を取る点で竜樹中観の二諦説を超えた新しい展開であり、それは涅槃経を思想的依憑としてなされたものであると明言している。(16) さらに、この問題に関しては古く南都三論の学者によっても留意された形跡があり、珍海（一〇九一—一一五二）はその著『三論名教抄』巻第三において、吉蔵の「八不義」を紹介した註記に、

此中意云、涅槃所説与中論別、今嘉祥解乃以涅槃成中論説　（大正蔵七〇・七一一中）

と述べている。(17) このように、古くから吉蔵と涅槃経との関係が注目されてあったが、布施浩岳博士のように、(18) このような現象は三論宗旨の夾雑性を招く要因であり、涅槃宗をして他宗へ融没せしめるとともに、三論宗自体をも滅亡に導く結果となったとして、この点をむしろ価値的には負とみなしている学者もある。いずれにせよ、古来より種々な形で指摘されてきた吉蔵と涅槃経との結びつきがきわめて強固なものであり、いま、代表的な撰述書における引用頻度からみても、他経論とは比較にならない程それが主要な資料典拠となっていることは明らかである。

ところで、この吉蔵の著作における涅槃経引用の圧倒的多数は何に起因しているのか、そのことがまず究明されなけ

ればならないが、この問題は、歴史的には江南における涅槃学派を中心とした涅槃経の流布と研究の盛行をその背景とするもので、大きくは南地・北地を問わず、中国仏教史における涅槃経の影響そのものを前提としてこれを問題としなければならない性質のものである。たとえば、梁の三大法師と称される成実学派の開善寺智蔵（四五八—五二二）・光宅寺法雲（四六七—五二九）・荘厳寺僧旻（四六七—五二七）等においても涅槃経研究の事実は顕著であり、[19]同時代人の浄影寺慧遠（五二三—五九二）や天台大師智顗（五三八—五九七）にあってもまた同様であることを思えば、[20]涅槃学派に限らずこの涅槃経研究は当時の一般的傾向であったことがうかがわれるのである。これは、涅槃経が経典成立史の上からはインド中期大乗経典の代表的な傑作であり、教理的には大乗仏教の完成を目指したものとして、当時の中国南北朝時代から澎湃として起こった〈大乗思想〉の研究という時流に乗じたものである。[21]南地においては、これがとくに梁代を中心とする涅槃学派の盛行とともに、涅槃経研究に集約的に現象しているのである。しかも、吉蔵の教学は江南に勢威を振った梁の三大法師の教学の超克という形をとって成立したものである。そこに、彼の涅槃経研究が一つの歴史的要請として不可欠のものであったことが理解されるのである。しかし、さらにより重要なことは、羅什の伝訳に始まる三論学の大成者としての吉蔵を考えたとき、中国に伝わった三論の思想というものが、涅槃経の思想と融即されることによってはじめて体系化されたという点である。吉蔵の著作に見られる涅槃経の数多い引用ということが、単なる時代の一般的傾向として以上に問題となるのはこの点においてであって、そこにわれわれが中国仏教における般若経や三論に基づく空観思想の体質というものを考える端緒が存するのである。このような視点からすれば、現実肯定的な面がきわめて強い中国社会に受容された空観思想に、その必然的な展開として、涅槃経の思想と結合せざるを得なかった素因がもともとあったのであり、吉蔵における両者の融合は、文字通りその歴史的な所産であったともいえるのである。

思想・歴史的には、このような背景のもとに吉蔵と涅槃経との結びつきを設定できるのであるが、従来前述のような諸学者の指摘とともに、吉蔵には涅槃経に関する註疏が少ないということ（道宣の伝記にも涅槃経講経の事実は全く伝えられていない）や、僧詮以来三論学派において涅槃経講経の伝統が不十分であったのではないかという疑念も持たれ、逆に資料的に吉蔵に対する涅槃経の影響が濃厚であるという点が判明すればする程、むしろ、これを奇異な現象とみる見方も存在しないではなかった。しかし、三論学派における涅槃経の研究が法朗以来頗る盛んであったことは、すでに

前篇で述べた通りで、吉蔵においても十分に涅槃研究を予想せしめるに足る史的背景を持っていたのであり、別して『涅槃経疏』二十巻の著述の存したことも明白である以上、吉蔵が涅槃研究に意を用いたことは明らかであり、涅槃経が吉蔵の思想の基盤となる可能性は十分考えられることである。それが引用典拠の圧倒的多数に連なるものであることは、必ずしも矛盾するものではないのである。

註

（1）現存する『二諦義』のテキストは次の二種であるが、細部にわたって異同はない。
①　大正新脩大蔵経第四五巻七七―一一五頁 No・一八五四
②　大日本続蔵経第一輯第二編第二套第三冊二四七―二八七丁
この現行蔵経の底本となった刊本についても二種あり、初め元禄十年（一六九七）仙台竜宝寺の実養が、ある名利の宝蔵より上下二巻を得て校刊したものがまず存在し、のち宝永七年（一七一〇）洛西五智山沙門慧旭寂公が、さらに古写本によって先の刊本の魯魚を訂正し、中巻の全文、及び上巻中の二十余紙の脱文を補って校刊したものが底本となっている。この間の事情については「鐫二諦章叙」と「補刻二諦章叙」という現存叢書に記載のそれぞれの序書によって知ることができる。これによってみるに『二諦章（義）』三巻の校刊はすでに近世になってからであり、その間長く散逸していたことが知られ、現存のテキストにも遺漏のあることは容易に推定されるところである。
（2）『中観論疏』については宮本正尊・梶芳光運・泰本融訳『国訳一切経』和漢撰述26・27「論疏部」六・七（昭和四十二年六月）。『勝鬘宝窟』については桜部文鏡訳『国訳一切経』和漢撰述11「経疏部」十一（昭和三十四年五月）参照。
（3）『金光明経』は、北涼曇無讖訳四巻が吉蔵の頃すでに存在していたが、吉蔵は『法華玄論』巻九（大正蔵三四・四三四中）に「新金光明経云」と称している所から、吉蔵の依用したのは隋宝貴合『合部金光明経』八巻である。
（4）真諦訳『金剛般若論』一巻（欠本）は『開元録』巻第十四、『貞元録』巻第二十四に記載さる。『仏書解説大辞典』第三巻五一一頁参照。
（5）伝記不詳。『高僧伝』巻第八釈僧印伝に「後進往廬山従慧竜諮受法華」（大正蔵五〇・三八〇中）とあるを参照。
（6）僧印（四三五―四九九）伝記は『高僧伝』巻第八釈僧印伝（大正蔵五〇・三八〇中）、同処に「適京師止中興寺（中略）偏以法華著名、講法華凡二百五十二遍」とあるを参照。

(7)『高僧伝』巻第七釈梵敏伝に「謝荘張永劉虬呂道慧皆承風欣悦雅相歎重、数講法華成実、又序要義百科略標綱紐」(大正蔵五〇・三七二中)とあるを参照。

(8) 法鏡(四三七―五〇〇)、伝記は『高僧伝』巻第十三「興福篇」第八(大正蔵五〇・四一七中―下)参照。

(9) 伝記不詳。『高僧伝』巻第八釈僧遠伝に「遠与小山法瑤南澗顕亮、倶被徴召」(大正蔵五〇・三七七下)とあるを参照。

(10)『高僧伝』巻第八釈宝亮伝に「後移憩霊味寺、於是続講衆経盛于京邑、講大涅槃凡八十四遍、成実論十四遍、勝鬘四十二遍、維摩二十遍(後略)」(大正蔵五〇・三八一下)とあるを参照。

(11)『法華玄論』巻第六に「法華疏云、三種無煩悩人而有染慢顛倒信故、一者信種種乗、二者信世間涅槃異、三者信彼此身異、為対治此三種病、故説三旗平等」(大正蔵三四・四〇六下)とある。「法華疏」は、本篇第一章でも言及したように吉蔵の初期の法華註疏かと思われるが、現存しないのでこれについては別立しなかった。

(12) 道生『法華経疏』二巻(続蔵二・乙・二三・四)

(13) 法雲『法華経義記』八巻(大正蔵三三・五七二 No・一七一五、続蔵一・四二・二)

(14) 横超慧日「法華義疏解題」(『国訳一切経』「経疏部」三)参照。

(15) 泰本融「吉蔵における中観思想の形態―基礎的研究(一)」(『東洋文化研究所紀要』第四十二冊、昭和四十一年十一月)参照。

(16) 安井広済「中観の二諦説と三論の二諦説」(『中観思想の研究』三八四―三九一頁)参照。

(17) 珍海にこのような指摘がなされていたことは泰本博士のご教示によるものである。

(18) 布施浩岳『涅槃宗の研究』(昭和十七年三月、東京叢文閣)四五八頁、五八七頁等参照。

(19) この三人を「梁三大法師」と称する例は『続高僧伝』巻第十五末に「時有三大法師雲旻蔵者、方駕当途復称僧傑」(大正蔵五〇・五四八中)とあり、また陳慧達『肇論疏』に「第二梁時三大法師並云、八地為法身位七地未合」(続蔵二・乙・二三・四)などとあることから明らかである。また涅槃経研究の事実については『高僧伝』中の各伝(巻第五釈僧旻伝、大正蔵五〇・四六一下、同釈法雲伝、四六三下、同釈智蔵伝四六五下)中に詳しく、また布施浩岳、前掲書、二一七―二二一頁に詳論されている。

(20) 慧遠には『涅槃経義記』十巻(大正蔵三七・六一三 No・一七六四)があり、智顗には涅槃経の註疏はないが、著作の随処にこれを引用し、弟子の章安灌頂(五六一―六三二)に『涅槃経疏』三十三巻(大正蔵三八・四一 No・一七六七)があり、

教学の中心である「五時八教判」の原型は涅槃経に基づくことは周知の通りである。

(21) 横超慧日『中国仏教の研究』(昭和三十三年一月、法蔵館)二九〇―三二一頁参照。

第四節　吉蔵における『涅槃経』引用の形態と特質

一　引用形式の特徴

吉蔵が自己の章疏に涅槃経を引用する場合、これを形式的にみても、他の大乗諸経論の引用に比べてかなり特徴的である。その一つとして泰本融博士は、吉蔵は法華経その他の経典については、これを比較的正確に引用するのに対し、涅槃経の場合はほとんど要略取意、または何のことわりもなく多数引用していると指摘している。(1) これは、吉蔵が他の諸経論よりも一層涅槃経に精通していたことを暗黙のうちに物語っているともいえよう。吉蔵撰述書の中でもとくにその引用がおびただしくみられる『中観論疏』について、これを仔細に検討してみると、形式の上ではさらに次の三つに分類することができる。

一　涅槃経からの引用であることを明確に示している場合。これはさらに、(1)「涅槃経第何巻云」と巻数まで指示しているもの（一箇所のみ）と、(2)「涅槃経何品云」と品名をあげて引用する場合（二箇所）の他、大部分は(3)「涅槃経云」(4)「涅槃云」(5)「大経云」等、経の正式の呼称や略称・通称を用いている場合と、(6)涅槃経の「品名」のみをあげる場合とに分けられる。

(1)　涅槃経第何巻云という例

ex 以涅槃十三巻、明今昔二法輪、皆挙小対大

中観論疏巻第一末　　（大正蔵四二・一四上）

cf 善男子、是諸大衆復有二種、一者求小乗、二者求大乗、我於昔日波羅㮈城、為諸声聞、転于法論、今始於此拘

尸那城、為諸菩薩、転大法輪
　涅槃経巻第十三　（大正蔵一二・六八九下）

(2)
涅槃経何品云という例
ex 如涅槃師子吼云、一切諸業、無有定性、唯有愚智、愚人則以軽為重、無而成有、智者転重為軽、転有令無
　中観論疏巻第八本　（大正蔵四二・一一六上）
cf 善男子、或有重業、可得作軽、或有軽業、可得作重、非一切人、唯有愚智、是故当知、非一切業悉定得果、雖不定得、亦非不得、善男子、一切衆生凡有二種、一者智人、二者愚人、有智之人以智慧力、能令地獄極重之業現世軽受、愚癡之人現世軽業地獄重受
　涅槃経巻第二十九　（大正蔵一二・七九五下）

(3)
涅槃経云の例
ex 如涅槃経云、或有服甘露、寿命得長存、或有服甘露、傷命而早夭
　中観論疏巻第一末　（大正蔵四二・一九中―下）
cf 爾時世尊而説偈言
　或有服甘露　傷命而早夭
　或復服甘露　寿命得長存
　涅槃経巻第八　（大正蔵一二・六五〇上）

(4)
涅槃云の例
ex 涅槃云、二乗之人、名有所得也
　中観論疏、巻第一本　（大正蔵四二・一〇中）
cf 有所得者、名為声聞辟支仏道
　涅槃経巻第十五　（大正蔵一二・七〇六下）

(5)
大経云の例

ex大経云、我亦不説三宝無有異相、但説常義無差別耳
中観論疏巻第二末　（大正蔵四二・三一中）
cf善男子、如来不説仏法衆僧無差別相、唯説常住清浄二法無差別耳
涅槃経巻第二十三　（大正蔵一二・七五六下）

(6) 品名のみをあげる例
ex師子吼云、空中無刺、云何言抜
中観論疏巻第三末　（大正蔵四二・四八中）
cf師子吼言、空中無刺、云何言抜
涅槃経巻第二十七　（大正蔵一二・七八一上）

二　経云とある場合。これはさらに(1)単に「経云」とある場合と、(2)「経云」とともに涅槃経特有の固有名詞を含むものとに分けられる。

(1) 単に経云の例
ex経云、衆生病有三種、一貪欲病教不浄観、二瞋恚病教慈悲観、三愚癡病教因縁観
中観論疏巻第一末　（大正蔵四二・一六下）
cf知諸凡夫病有三種、一者貪欲、二者瞋恚、三者愚癡、貪欲病者教観骨相、瞋恚病者観慈悲相、愚癡病者観十二縁相
涅槃経巻第二十三　（大正蔵一二・七五五中）

(2) 経云の他に涅槃経特有の固有名詞を含む例
ex如阿難度須跋陀事経云
中観論疏巻第一末　（大正蔵四二・一三中）
cf須跋言、善哉阿難、我今当往至如来所、爾時阿難、与須跋陀還至仏所、時須跋陀到已、問訊作如是言

涅槃経巻第三十六　（大正蔵一二・八五〇下）

三　「涅槃経云」とも「経云」とも明示してない場合。これはさらに、(1)引用文であることのみ判明しているもの、(2)引用文であることが分り、しかも涅槃経特有の固有名詞を含むもの、(3)必ずしも引用文といえないが、涅槃経の喩・術語をその中に含むものとに分けられる。

(1)　引用文であることのみ判明して別に手がかりの得られない例

ex 所以云発心畢竟二無別、

中観論疏巻第二末　（大正蔵四二・三一上）

cf 爾時迦葉菩薩即於仏前以偈讃仏

憐愍世間大医王　身及智慧倶寂静

無我法中有真我　是故敬礼無上尊

発心畢竟二不別　如是二心先心難

涅槃経巻第三十五　（大正蔵一二・八三八上）

(2)　引用文であることが分り、涅槃経特有の固有名詞を含む例

ex 如先尼計作者是即陰

中論疏巻第六　（大正蔵四二・八九中）

cf 善男子、汝意若謂我是作者、是義不然、

涅槃経巻第三十五　（大正蔵一二・八四三上）

(3)　必ずしも引用文といえないが涅槃経特有の喩・術語を含む例

ex 前禁於常後禁無常、前有断首之令、後有舌落之言、故不応有所取著

中論疏巻第七本　（大正蔵四二・一〇七中）

cf.1 是薬毒害多傷損故、若故服者当斬其首

涅槃経巻第二　（大正蔵一二・六一八上）

cf.2 我今為諸声聞弟子、説毘伽羅論、謂如来常存無有変易、若有人言如来無常、云何是人舌不堕落
涅槃経巻第五　(大正蔵一二・六三一中)

二　頻出引用句について

形態的にみた吉蔵章疏における涅槃経引用のいま一つの特徴は、同一章疏の中で、あるいは異種の章疏の間で、しばしば同じ涅槃経の文章を引いていることである。このような例は、引用句の常として他経論の場合にも、まま見受けられることであるが、涅槃経の場合、とくにある特定の章句を好んでくり返しこれを多用している形跡がある。このことは、吉蔵章疏におけるおびただしい涅槃経の引用文の中で、彼の思想表白に最も適した文句が何であったかを端的に示している。そこで、次に吉蔵が資料典拠として最も頻繁に用いた涅槃経の章句が何であったかを検索することによって、涅槃経と吉蔵思想との連関の要因を探ってみたいと思う。次に列記したのは、このような視点から先に精査した『法華玄論』『勝鬘宝窟』『浄名玄論』『中観論疏』の四註疏について、同一涅槃経の章句が、二回以上にわたって引かれている例である(二度にわたって引かれるものはこの他さらに若干を加えることができるが、たまたま偶発的なものや、とくに重要でないと思われるものについてはこれを割愛して、三〇例をあげるにとどめた)。なお（　）内の大正蔵経の頁数は、それぞれ、『中観論疏』大正蔵四二巻・『浄名玄論』大正蔵三八巻・『勝鬘宝窟』大正蔵三七巻・『法華玄論』大正蔵三四巻の巻数を省略したものである。また『大般涅槃経』(南本)大正蔵一二巻についても同様である。経の巻数・品名はすべて南本に拠ったのは、吉蔵が用いたテキストが南本涅槃経であったからである。

(1)　此常法要是如来　(巻三長寿品・六二二上)
○中観論疏七末　(一一五下)
○浄名玄論六　(八九一上)

(2)　如来身者是常住身、不可壊身金剛之身、非雑食身、即是法身　(巻三金剛身品・六二二下)

○中観論疏十末　（一五四中）
○法華玄論九　（四三四中）
○法華玄論九　（四三九下）

(3) 唯断取著不断我見、我見者名為仏性　（巻五四相品余・六三五下）
○中観論疏六本　（九二上）
○中観論疏八末　（一二四中）

(4) 是大涅槃微妙経中有四種人、能護正法、建立正法、憶念正法、能多利益憐愍世間、為世間依安楽人天、何等為四、有人出世具煩悩性、是名第一、須陀洹人斯陀含人、是名第二、阿那含人、是名第三、阿羅漢人、是名第四、是四種人出現於世、能多利益憐愍世間、為世間依安楽有天　（巻六四依品・六三七上）
○中観論疏序疏　（一下）
○中観論疏三本　（三六中）

(5) 我者即是如来蔵義、一切衆生悉有仏性、即是我義　（巻八如来性品・六四八中）
○中観論疏六本　（九二上）
○法華玄論一　（三六七中）
○勝鬘宝窟下末　（七七下）

(6) 如是一味薬随其流処有種種異　（巻八如来性品・六四九中）
○中観論疏一本　（九下）
○中観論疏二本　（二一中）
○中観論疏六末　（九九下）
○法華玄論九　（四四二上）
○勝鬘宝窟下末　（六七上）

(7) 修一切法常者堕於断見、修一切法断者堕於常見、如歩屈蟲要因前脚得移後足、修常断者亦復如是、要因断常

（巻八如来性品・六五一中）

○中観論疏二末　（三二上）

○中観論疏五本　（七二上）

(8) 凡夫之人聞已分別生二法想、明与無明、智者了達其性無二、無二之性即是実性　（巻八如来性品・六五一下）

○中観論疏一本　（九上）

○中観論疏二本　（二六下）

○中観論疏五末　（八一下）

○中観論疏九末　（一三九中）

○中観論疏十本　（一五八下）

○勝鬘宝窟上本　（五中）

○浄名玄論一　（八五七上）

○浄名玄論三　（八七四中）

○浄名玄論六　（八九一中）

(9) 善男子、我与無我性相無二、汝応如是受持頂戴、善男子、汝亦応当堅持憶念如是経典、如我先於摩訶般若波羅蜜経中説我無我無有二相　（巻八如来性品・六五一下）

○法華玄論三　（三八四上）

○浄名玄論六　（八九一中）

(10) 舎利弗等以小涅槃而般涅槃、縁覚之人於中涅槃而般涅槃、菩薩之人於大涅槃而般涅槃　（巻九菩薩品・六六四中）

○法華玄論六　（四一二下）

○勝鬘宝窟下本　（七一中）

(11) 諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽　（巻十三聖行品下・六九二上―六九三上）

○中観論疏一本　（六中）
○中観論疏三末　（四八下）

(12) 無所得者名為大乗、菩薩摩訶薩不住諸法故得大乗、是故菩薩名無所得、有所得者名為声聞辟支仏道、菩薩永断二乗道故得於仏道、是故菩薩名無所得　（巻十五梵行品・七〇六下）

○中観論疏一本　（一〇中）
○法華玄論三　（三八七上）
○勝鬘宝窟中末　（五三上）
○浄名玄論七　（九〇一下）

(13) 若説有得是魔眷属、非我弟子　（巻十五梵行品・七〇七上）

○法華玄論一　（三六二中）
○勝鬘宝窟下本　（六八中）

(14) 一切世諦若於如来即是第一義諦、何以故、諸仏世尊為第一義故説於世諦、亦令衆生得第一義諦、若使衆生不得如是第一義者、諸仏終不宣説世諦　（巻十五梵行品・七〇八上）

○中観論疏一本　（一二上）
○中観論疏三本　（三五中）
○中観論疏四末　（六三中）
○中観論疏十本　（一五〇下）
○中観論疏十本　（一五一上）
○浄名玄論六　（八九四下）

(15) 云何名為声聞縁覚邪曲見耶（中略）如是等見、是名声聞縁覚曲見　（巻十九徳王品・七三一上―中）

○中観論疏序疏　（三上）
○中観論疏十末　（一六四下）

○法華玄論九　（四四〇下）

○勝鬘宝窟下本　（六六上）

(16) 涅槃之体非本無今有、若涅槃体本無今有者則非無漏常住之法、有仏無仏性相常住、以諸衆生煩悩覆故不見涅槃、便謂為無、菩薩摩訶薩以戒定慧熏修其心、断煩悩已便得見之、当知、涅槃是常住法非本無今有、是故為常　（巻十九徳王品・七三五中）

○中観論疏九本　（一三三下）

○勝鬘宝窟下本　（六八中）

○浄名玄論六　（八九四下）

(17) 云何菩薩観此煩悩猶如大河、如彼駛河能漂香象、煩悩駛河亦復如是、能漂縁覚、是故菩薩深観煩悩猶如駛河、深難得底故名為河（中略）所言底者名為空相　（巻二十一徳王品・七四五上―中）

○中観論疏一末　（一七上）

○中観論疏四本　（五三下）

(18) 如坻羅婆夷名為食油、実不食油、強為立名、名為食油、是名無因強立名字、善男子、是大涅槃亦復如是、無有因縁、強為立名　（巻二十一徳王品・七四七中）

○中観論疏九末　（一四三上）

○法華玄論二　（三八二上）

○勝鬘宝窟中末　（四七上）

○浄名玄論一　（八五六中）

○浄名玄論二　（八六五中）

(19) 善男子、能作是問、若使諸仏説諸音声有定果相者、則非諸仏世尊之相、是魔王相、生死之相、遠涅槃相、何以故、一切諸仏凡所演説無定果相　（巻二十二徳王品・七四八下）

○法華玄論二　（三八一上）

○法華玄論四　（三九二上）
○浄名玄論六　（八九七上）

(20) 若依声聞言不見施及施果報、是則名為破戒邪見　（巻二十二徳王品・七五〇下）
○中観論疏序疏　（三上）
○中観論疏八本　（一二一下）
○中観論疏十末　（一六四下）

(21) 善男子、仏性者名第一義空、第一義空名為智慧、所言空者不見空与不空、智者見空及与不空常与無常苦之与楽我与無我（中略）声聞縁覚見一切空不見不空、乃至見一切無我不見於我、以是義故不得第一義空、不得第一義空故不行中道、無中道故不見仏性　（巻二十五師子吼品・七六七下―七六八上）
○中観論疏序疏　（三上）
○中観論疏四本　（五三下）
○法華玄論一　（三六二下）
○法華玄論二　（三七五上）
○法華玄論八　（四二七上）
○勝鬘宝窟下本　（七三中）
○勝鬘宝窟下本　（七四下）

(22) 仏性者、即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子（中略）中道之法名為仏性　（巻二十五師子吼品・七六八上）
○中観論疏二末　（三一上）
○中観論疏三本　（三四中）
○勝鬘宝窟上末　（一四下）
○勝鬘宝窟下本　（七三下）

(23) 生死本際凡有二種、一者無明、二者有愛、是二中間則有生老病死之苦、是名中道

（巻二十五師子吼品・七六八上）

○中観論疏五本　（七四下）

○中観論疏六末　（一〇一下）

(24) 復次善男子、衆生起見凡有二種、一者常見、二者断見、如是二見不名中道、無常無断乃名中道　（巻二十五師子吼品・七六八中）

○中観論疏序疏　（二上）

○中観論疏二本　（二三下）

○中観論疏二本　（二四上）

(25) 二乗之人雖観因縁、猶亦不得名為仏性、仏性雖常以諸衆生無明覆故不能得見、又未能渡十二縁河、猶如兎馬、何以故、不見仏性故　（巻二十五師子吼品・七六八中）

○中観論疏一本　（六中）

○中観論疏一末　（一六中）

(26) 善男子、仏性者有因有因因、有果有果果、有因者即十二因縁、因因者即是智慧、有果者即是阿耨多羅三藐三菩提、果果者即是無上大般涅槃　（巻二十五師子吼品・七六八中）

○中観論疏一本　（六中）

○中観論疏一本　（一二中）

○中観論疏五末　（八五上）

(27) 善男子、以是義故、十二因縁不出不滅、不常不断非一非二不来不去非因非果　（巻二十五師子吼品・七六八中）

○中観論疏二本　（二三中）

○中観論疏二本　（二四下）

○中観論疏二末　（二九下）

○中観論疏五本　（七三中）

(28)　若有人見十二縁者即是見法、見法者即是見仏、仏者即是仏性　（巻二十五師子吼品・七六八下）
○中観論疏六末　（九六中）
○中観論疏十本　（一五四中）
(29)　善男子、観十二縁智凡有四種、一者下、二者中、三者上、四者上上、下智観者不見仏性、以不見故得声聞道、中智観者不見仏性、以不見故得縁覚道、上智観者見不了了、不了了故住十住地、上上智観者見了了、故得阿耨多羅三藐三菩提道、以是義故、十二因縁名為仏性、仏性即第一義空、第一義空名為中道、中道者即名為仏、仏者名為涅槃　（巻二十五師子吼品・七六八下）
○中観論疏一本　（九下）
○中観論疏八末　（一二四上）
○法華玄論三　（三八三上）
○勝鬘宝窟下本　（六五上）
○浄名玄論三　（八七一中）
○浄名玄論四　（八七九中）
(30)　発心畢竟二不別　（巻三十五迦葉品・八三八上）
○中観論疏二末　（三一上）
○浄名玄論二　（八六六下）

三　涅槃引用句の思想的意義

このうち、さらに五回以上引用されるものを抽出してみると、次の六箇所である。すなわち、

(6)　是一味薬随其流処有種種異　（巻第八如来性品・第十二）

(8) 凡夫之人聞已分別生二法想、明与無明、智者了達其性無二、無二之性即是実性　(同)

(14) 一切世諦若於如来即是第一義諦、何以故、諸仏世尊為第一義故説於世諦、亦令衆生得第一義諦、若使衆生不得如是第一義者、諸仏終不宣説世諦　(巻第十五梵行品・第二十ノ二)

(18) 如坻羅婆夷名為食油、実不食油、強為立名、名為食油、是名無因強立名字、善男子、是大涅槃亦復如是、無有因縁、強為立名　(巻第二十一徳王品・第二十二ノ三)

(21) 仏性者名第一義空、第一義空名為智慧、所言空者不見空与不空、智者見空及与不空常与無常苦之与楽我与無我(後略)　(巻第二十五師子吼品・第二十三ノ一)

(29) 観十二縁智凡有四種、一者下、二者中、三者上、四者上上、下智観者不見仏性、以不見故得声聞道（中略）上上智観者見了了、故得阿耨多羅三藐三菩提道、以是義故、十二因縁名為仏性、仏性者即第一義空、第一義空名為中道、中道者即名為仏、仏者名為涅槃　(同)

の六文である。

(6)の「一味の薬が流処に随って種種の異が有る」という喩は、一味の薬を如来秘蔵の仏性に譬えたもので、無明の衆生は煩悩の叢林に覆われてこれを見ることができないために、種々の味を出すというのであるが、種々の味とはいわゆる地獄等の六道輪廻を指している。[2]『中観論疏』等がこれを多用しているのは、一味の仏性とは中道仏性であり、中道仏性は八不に他ならないという論理である。[3]巻第二本では「一味薬とは即ち中道仏性なり。中道仏性とは不生不滅不常不断即ち是れ八不なり」[4]といっている。このように本句は、一味の中道仏性（＝八不）を失して六道の味を成ずる譬として引かれることが多い。『法華玄論』では一実相を失して六道の異見を生ずる論拠として引かれるが、[5]同様の趣旨である。

(7)の「明と無明を愚者は二と謂い、智者は其の性無二なりと了達す」という一句は、吉蔵が最も好んで用いるもので、博引傍証をもって鳴る吉蔵著述に見られる無数の引用句の中で、おそらくこのことばほど頻繁に使われているものはない。この涅槃経の一句がこれほど多用されるのは、これが二見を破して不二中道を申明しようという吉蔵の主張に最も

よく合致せるものだからである。吉蔵は『中観論疏』巻第一本で、[6]このことばと一緒に、『大品般若』からは、

諸有二者、無道無果[7]

『華厳経』からは、

迷惑賢聖道、生死涅槃謂二[8]

『法華経』からは、

如来如実知見三界之相[9]

『維摩経』からは、

悟不二故、得無生忍[10]

と、それぞれの経文を要略取意して引用し、いずれも『涅槃経』の「明無明愚者謂二」と同一の趣旨をあらわすものであることを強調している。前述したように、吉蔵の引用に多い五部の大乗経典の他の四経についても、この涅槃経と同一の趣旨を典拠として求めているのは、これらが無得正観の基調に最もよくかなっているからなのであろう。しかし、『涅槃経』のこの一句が圧倒的に多用されているという点で、涅槃経が吉蔵の思想表白に決定的な役割を果していることを示すものである。しかも、後述するように、この「明無明無二」の説は、後世の中国禅においても「煩悩菩提不二」の説とならんで、『曹渓大師別伝』などで説かれ、涅槃経の代表的な思想と考えられているのである。[11]思想表現の

資料典拠として、その求めたものが一致していたという点で、このことばは、両者の思想的基盤の共通項を見出す重要なものである。

⒁の「一切の世諦は、若し如来に於てせば即ち是第一義諦なり、云々」ということばは、前の⑻の「明無明無二」が無得正観の実践を無所得無執著にありとする吉蔵の実践的表現であるとすれば、今のことばは、その論理的基盤としての二諦相即を示すものとして重要である。吉蔵は『二諦義』[12]巻下で、二諦の相即義を論ずるに際して、直接の典拠として、この『涅槃経』の「世諦者即第一義諦」と、『大品般若』の「空即色、色即空、離空無色、離色無空」[13]、『維摩経』の「色性自空、非色滅空」[14]の三経を引いているが、涅槃経の文句はその筆頭にあげられ、他の二諦に関説した吉蔵章疏中にも、修正を加えることなくしばしば引用されている。

⒅の「坻羅婆夷[15]を名づけて食油と為す、云々」という一句は、〈涅槃〉が、「不可称量、不可思議」の無名相の真実であるが、強いて〈涅槃〉の名を立つるという譬喩に使われたものである。この一句もしばしば依用されるのは、すべての概念名相は、衆生をして無名相の諸法実相を悟らしめんとする方便・手段であるという吉蔵の基本的立場を示す譬喩としてきわめて適切な表現だからである。この句は、各章疏にわたって満遍なく引用されているのは、種々な術語概念に関して普遍的に言い得る真理だからである。前記の各章疏でも、『中観論疏』巻第九末では〈有仏〉に関して、

経中所以説有仏者、蓋是無名相中仮名相説　（大正蔵四二・一四三上）

と説示する喩として引かれ、『法華玄論』巻第二では〈正法〉に関して、

為欲出処衆生於無名相中、仮名相説、故強名正法耳　（大正蔵三四・三八二上）

と説き、『勝鬘宝窟』巻中末では〈涅槃〉に関して、

涅槃亦爾、実無名相、強名相、此明至理不可説、涅槃不涅槃、不知、何以美之、故強歎為涅槃耳
（大正蔵三七・四七上）

と説く喩として引かれている。『浄名玄論』巻第一では、浄名（Vimalakīrti）の〈黙然〉に関して、

経云、無名相中、強名相説、欲令因此名相悟無名相
（大正蔵三八・八五六中）

と説き、これを「蓋し是れ垂教の大宗、群聖の本意なり」といっている。このようにみると、この句も涅槃経の中でも、最も吉蔵の意にかなった一句であるといえよう。

(21)と(29)は共に巻第二十五師子吼菩薩品からの引用である。吉蔵の空観思想がインドの中観派には見られない独特な展開を示すものであるという好例として、『中観論疏』巻第十末に、小乗の空と大乗の空との差異について、

大乗知無明本自不生、爾時見二種空、一者有所無空、謂無明不可得、二者即見仏性畢竟清浄、無有煩悩、亦名為空、此亦即是見空不空二義、見二種空名見空、即見仏性妙有、名見不空、小乗並不見此三事、但折無明有、是故言空耳
（大正蔵四二・一六〇下―一六一上）

と述べている。このような吉蔵の空観は、涅槃経の仏性説に基づくことは明らかであるが、なかでも空観思想との融即を示している「師子吼菩薩品」の思想が、その基調になっているのである。つまり、「師子吼菩薩品」によれば、「仏性とは空と不空とを見る第一義空であり」（(21)の引用句）、それが「中道に他ならない」（(22)の引用句）のである。吉蔵はこれを『中観論疏』の中で〈中道〉の定義に二度引いている。[16] また前の引用文(21)では「第一義空を名づけて智慧となす」とも称しているが、これが具体的には空と不空とを見、明と無明と、常と無常とを見る智者の智であり、十二因縁を観照する智慧でもある（(29)の引用句）。この第一義空の立場に立つ観智が、仏性であると説くのが師子吼品の仏性論で

ある。吉蔵が『中観論疏』で「観因縁品」の因縁を十二因縁と押え、[17]十二因縁の不生不滅を明かしたのが『中論』の八不であるとし、[18]一方でこの十二因縁の本無生滅を正観する観智が仏性であるといっているのは、[19]全く「師子吼菩薩品」の立場に基づくものである。

思想的な依憑として用いられた涅槃経の中でも、師子吼品が中心であったということは、四疏の中で重複して引用されている前の三〇例中、約三分の一に相当する九例までが、師子吼品中から引いたものであることや、各章疏中に単独で用いられる涅槃経の引用句全体の中でも、師子吼品からの引用が断然多いという事実がよく示している。また吉蔵がとくに師子吼品を重視していたことは、彼自身が『大乗玄論』の中で、

今時一師（法朗）毎以涅槃経為証、然此一教処処皆明仏性、故哀歎品中瑠璃珠喩、亦是具足明仏性義、如是如来性品皆明仏性義、乃至師子吼迦葉広明仏性事、義乃顕然、故一師所引文句、以師子吼文為正也

（大正蔵四五・三七中）

といって、涅槃経には随処に仏性義を明かすが、法朗は、常に「師子吼品」の文をもって正意と為したと伝えている。この法朗の方針は、吉蔵によっても継承されたであろうことは明らかである。先の「如来性品」の「明無明無二」の説でも述べたように、後世中唐以降の南宗禅の祖師方に涅槃経の引用が比較的多いことは周知の通りである。禅宗における涅槃経の依用という問題は、南方涅槃師の常住思想に対するアンチテーゼとしての一面を持つものであるが、しかも、その引用の多くは「師子吼品」であるということは、この品がとくに数ある涅槃経の仏性論の中でも空観思想との融即を意図した品であったことを思うとき、南宗禅の祖師方が涅槃経に思想的典拠を求めた意図をうかがうことができるのであり、思想の型としては、三論における空観思想と仏性思想の融即という形式と、一種共通のものをそこに見出すことができるのである。

このように、吉蔵章疏における涅槃経引用の問題は、単に荘厳としてこれが引かれたのではなくて、彼の思想の本質にかかわる問題を含んでいることが知られるのである。そしてこのことは、中国仏教における三論の空観思想の展開を

考える場合、涅槃経の思想との融合という形式においてはじめてその大成を吉蔵においてみたという点で、中国仏教に受容された空観思想の体質がどういうものであったかという点について、吉蔵以後の展開をも含めて改めて重要な示唆を与えているということができよう。

註

(1) 泰本融「中観論疏解題」(『国訳一切経』「論疏部」六、十一—十二頁)参照。
(2) 『大般涅槃経』(南本)巻第八「善男子、如来秘蔵其味亦爾、為諸煩悩叢林所覆、無明衆生不能得見、薬一味者譬如仏性、以煩悩故出種種味、所謂地獄畜生餓鬼、天人男女非男非女、刹利婆羅門毘舎首陀」(大正蔵一二・六四九中)
(3) 『中観論疏』巻第一本「如涅槃経云是一味薬随其流処有六種味、即是失中道仏性成六道味、八不即是中道仏性也」(大正蔵四二・九下)
(4) 同、巻第二本「一味薬者即中道仏性、中道仏性不生不滅不常不断即是八不」(大正蔵四二・二一中)
(5) 『法華玄論』巻第九「若以一実相為一質、以失実相故有六道異見、如大経云」(大正蔵三四・四四二上)
(6) 『中観論疏』巻第一本「故大品云、諸有二者、無道無果、涅槃云、明無明愚者謂二、華厳云(後略)」(大正蔵四二・九上)
(7) 『摩訶般若波羅蜜経』巻第二六平等品「是人得是法、是為大有所得、用二法無道無果(後略)」(大正蔵八・四一四中)の取意。
(8) 『大方広仏華厳経』巻第八菩薩雲集妙勝殿上説偈品「虚誑妄説者、生死涅槃異、迷惑賢聖法、不識無上道」(大正蔵九・四四三下)
(9) 『妙法蓮華経』巻第五如来寿量品(大正蔵九・四二下)
(10) 『維摩詰所説経』巻中入不二法門品「云何菩薩入不二法門(中略)諸仁者、生滅為二、法本不生今則無滅、得此無生法忍、是為入不二法門」(大正蔵一四・五五〇中—下)の取意。
(11) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』二四〇頁参照。
(12) 『二諦義』巻下「今且略出三処経文、明二諦相即義、一者即向所引涅槃経、世諦即第一義、二者大品経、空即色、色即空、離空無色、離色無空、三者浄名経、色性自空、非色滅空」(大正蔵四五・一〇四下)
(13) 『摩訶般若波羅蜜経』巻第一奉鉢品第二「離色亦無空、離受想行識亦無空、色即是空、空即是色」(大正蔵八・二二一中—

下）、巻第三集散品第九「離空亦無色、色即是空、空即是色」（大正蔵八・二三五上）等の取意。

(14)『維摩詰所説経』巻中入不二法門品「喜見菩薩曰、色色空為二、色即是空、非色滅空、色性自空」（大正蔵一四・五五一上）

(15)「坻羅婆夷」は taila-pāyin or taila-pāyika の音写語で、taila-paka と同じ。「油を飲むもの」の意で油虫（の一種）（『梵和大辞典』鈴木学術財団、五五一頁参照）。名前は油虫でも、実際には油を飲まないところから、本文中のような譬喩として使われたものである。

(16)『中観論疏』巻第二末「大経云、中道之法名之為仏、故八不明中道、即是明仏義也」（大正蔵四二・三一上）、巻第三本「法身即是中道、故涅槃経以中道為仏」（大正蔵四二・三四中）

(17) 同、巻第一本「能説是因縁者、謂説十二因縁不生不滅等、故知是十二因縁」（大正蔵四二・六上）

(18) 同、巻第二末「一者八不明十二因縁不生不滅」（大正蔵四二・二九下）

(19) 同、巻第一本「由十二因縁本無生滅発生正観即観智仏性」（大正蔵四二・六中）

第四章　三論教義に関する二、三の問題

序　吉蔵における三論教義の枠組み

一

吉蔵は、『中観論疏』巻第二末で仏法を学ぶに二種類の人間があるといって、一人は大乗無所得の意を悟って数（毘曇）・論（成実）の名教を理解しない人であり、一人は精しく一切の名教を識りながら大乗無所得の意を学ばない人である。この二人のうちいずれが勝れているかと問を起こしている。そしてその答に、

耳目の徒は、一切の名教を識る者が勝れたりと言う。今、理を以て之を論ぜば、二人並びに失なりと雖も、而も前の者を勝と為す。何を以てか然りと知るや。仏は一切の名教を説きたまうと雖も、意は無所得の一相一味に在り。謂く離相解脱相なり。(1)

と述べている。これを敷衍して、経を弘め論を通ずるには須らく科文や釈義の次第順序によって違負を詳にし、同意を会通すべきであるのに、なぜ一向に無所得の観を作すかといえば、聖人の世に興るは一に中道を顕わさんがためで、中に因って観を発し、諸の煩悩を滅せしむるのである。そこでもし、釈義・科文というようなことばに拘泥するならば、仏意を傷ることになる。また百年の寿命があるとしても、朝露のようにはかないのであるから、奢るべきではなく、宜しく存道を以て急務となすべきであるといって、大乗無所得の意を強調している。しかし、吉蔵はそれに続けて、

而るに乃ち其の緩なるべき所を急にし、其の急なるべき所を緩(ゆる)くす。豈に一形の自ら誤りに非ずや。(2)

ともいっている。前にも、大乗無所得の意を悟って数・論の名教を理解しないものの方が勝れているといいながら、「今、理を以て之を論ぜば、二人並びに失なり」という条件をおくことを忘れていないのである。

『浄名玄論』巻第六「宗旨」の結語には、これを次のようにいっている。

二種の人有り。一は無所得観を学して意乃ち虚玄なるも、方言足らず。二には、但、法相を分別して顕道正宗を失なう。今、文義両つながら明らめ、玄事倶に得せしめんと欲す。故に此の階級を開くなり。(3)

この「文義両明、玄事倶得」の一句に、前述の『中観論疏』における吉蔵の腐心のほどがよく示されている。確かに、三論の教理は同時代の他の理論的学派の教理のように整然とした体系を有するものではなかった。無所得空の立場に徹することと、教学理論を構築しその体系化をはかるということとは本来二律背反だからである。しかし体系を持たないということと、教理や思想に内容がないということとは自ら別である。すでに見たように、彼の教学の特徴は一定の範疇のもとにすべての問題を総合・帰納するという性質のものではなくて、むしろ当時の仏教界で論議されていたさまざまな重要問題をとらえて、空観の立場から徹底的にこれを論究破斥することによって、たえず仏教の原思想に回帰しようとするものであった。しかし、同時に吉蔵は、阿毘達磨的な理論の固定化を極力排除しながらも、一方で「無所得観を学して意乃ち虚玄なるも方言足らず」といって、無思想・無内容な空観論者をも厳しく退けているのである。吉蔵教学の特色は、この二律背反的テーゼを、仏教の原点を見失わないようにして、いかに有機的に統合するかという、その一点につきるといっても過言ではない。吉蔵の著述が一見非常に把握しがたい晦渋さを呈しているのも、実はそのために他ならないのである。それは「文義両明、玄事倶得」を目指した吉蔵教学の苦渋のあらわれでもある。

二

そこで、本来いわゆる中国的な整然とした体系を持たないはずの吉蔵の教理・思想というものを、どのような組織によって理解するのが一番妥当かという問題に逢着する。まず、先学の意見をうかがってみると、前田慧雲博士の『三論宗綱要』[4]では、第三章「教理の綱要」としてつぎの五節を掲げている。すなわち、

一　破邪顕正　二　真俗二諦　三　八不中道　四　真如縁起　五　仏身浄土

の五である。また、宇井伯寿博士は、おそらくこの前田博士の『三論宗綱要』の説を承けたと思われるが、『仏教汎論』[5]中の「無得正観の法門」で、三論宗の教説は、破邪顕正と真俗二諦と八不中道の三料によって述べられるのが通例の如くであると称して、この三科にしたがってその教理を概説している。『三論宗綱要』の四と五は、いかにもつけたりの感を免れないし、両者に共通しているのは、破邪顕正、真俗二諦、八不中道の三だけである。したがって、この三つが三論教理の骨格であるとみなして差し支えないであろう。ところで、この三者の関係は、真俗二諦と八不中道は教と理の関係にあり、一体のものである。すなわち、吉蔵においては〈八不〉は二諦による三種中道によってあらわされるのが常である。『大乗玄論』巻第二「八不義」には、

今云く、八不に三種中道を具す。即ち是れ二諦なり。[6]

と述べている。同じく「八不義」の雑問難にも、『菩薩瓔珞本業経』を引いて、「二諦義が八不である」と説いている。[7]
また『中観論疏』巻第一本には、

此の論は二諦を以て宗と為す。八不は正しく二諦を明かす、故に之を標すること初めに在り。[8]

といっている。つまり、吉蔵においては八不も二諦に他ならないのであるから、三論の宗義は、結局二諦に帰着せざるを得ないのである。この二諦の教説が正しいのは八不中道の理に基づくからであるというのが前の『中観論疏』の趣意である。巻第二本の「正宗門」第四にも、

問う。八不は即ち是れ二諦なり。云何が八不を以て二諦を正しくするや。
答う。八不は即ち是れ二諦なりと雖も、但、有無を説いて以て二諦と為し、八不を言わず。而も禀教の流は有無の二辺を聞いて断常に堕す。故に中道を成ぜず。若し二諦は不生不滅不常不断と言わば、即ち知んぬ、二諦は便ち是れ中道なりと、故に八不を将って二諦を釈成す。(9)

と述べている。もって、二諦と八不の関係を知るべきである。そこで、二諦（＝八不）を三論教理の枠組みとすると、この教理の内容を総括して示したのが〈破邪即顕正〉である。したがって、破邪即顕正は吉蔵の教義そのものではなくて、いわば吉蔵教義の内容を特徴づけたことばである。吉蔵における三論教義の特徴が破邪即顕正であるとはどういうことかというと、吉蔵の教説はすべて破邪ならざるはなく、それが同時にそのまま顕正につらなるものであるということである。一般的には破邪して別に顕正するのであるが、三論でいう破邪は、不正や誤りであるから破して省みないというのではなくて、学説の善悪、不正そのものよりも、それを固執する有所得の立場での物の見方、考え方を破斥するところにその特徴がある。もし、無所得の立場に立ってその考え方が転換されるならば、邪はそのまま正となり得るので、そういう意味での破邪即顕正が吉蔵教義の特徴である。吉蔵は『法華玄論』で、三論の学者は、恒に有所得の義を弾破しているが、どうして今、衆家の異説を用いるのかという問を設定し、法朗の言を引いて次のように述べている。すなわち、

答う。興皇大師釈論の序を製して云く、群妙を領括し、衆家の美を申ぶるは、異執の氷をして、銷(と)かして同じく一致に帰せしめんがためなりと。此の旨を以て之を詳にするに、執として破せざるは無く、義として摂せざるは無し。

巧みに用られれば甘露に非ざるは無く、拙なく服すれば皆毒薬と成る。若し、専ら破斥の言を守れば、斯の人は未だ三論の意を体せざるなり。[10]

といっている。この「巧用無レ非二甘露一、拙服皆成二毒薬一」という一句に、三論の破邪即顕正の真意をうかがうことができよう。したがって、吉蔵の章疏には一般の大乗経論のように単に外道や小乗に対する破斥だけでなく、有所得大乗の名のもとに大乗諸学派に対する論難もしばしば見られ、またその破邪の論証形式もまことに多彩であって、[11]破邪即顕正はそれはそれで十分研究の素材たり得るのであるが、前述のように、それはあくまで吉蔵教義の特徴であって、教義そのものとはみなし難いのである。

三

そこで、改めて二諦を中心とする吉蔵の教理・組織はどのような順序次第によって再構成されるべきかというに、これについて珍海は、『三論玄疏文義要』巻第一で、無得正観宗の大意を述べるにあたって『大乗玄論』の「義科の次第」を掲げ、これによって三論教理の大綱を説いているのが注目される。すなわち『大乗玄論』の義科の次第とは、

二諦義　八不義　仏性義　一乗義　涅槃義　二智義　教迹義　論迹義

の八科の順序次第である。この順序を珍海はどう説明しているかというと、

仏教には詮有り。詮とは謂く二諦なり。諦の正しきは中を以てなり。中は即ち八不なり。中を仏の因と為す。因は是れ仏性なり。性に由って行を起こす。行を一乗と為す。行は乃ち果を得。果を涅槃と名づく。涅槃は照を帯ぶ。照は乃ち二智なり、智に因って経を説く。経を教迹と称す。教迹は須く通ずべし。通ずるは唯論迹なるのみ。[12]

と述べている。つまり珍海によれば、以上の理由によって無得正観宗の大意、すなわち三論の教理は『大乗玄論』の科

文の次第によって理解するのが一番便利であるというものである。このうち「教迹義」とは、「経称㆓教迹㆒」とあるように「二蔵三輪説」に代表されるような吉蔵の経典批判をいったものである。また「論迹義」とは、この経＝教迹を会通するために書かれた論書の意味で、具体的には「三論」乃至「四論」を指す。そこで、前者に関してはすでに前章で考察した如くであり、後者についても直接教義に関説したものでもないので、今この二義を除くと、残りは二諦義以下の六義である。さらに前述したように八不は教説としては二諦義に収められるとすると、吉蔵における三論の主要な教理としては二諦義・仏性義・一乗義・涅槃義・二智義の五を数えることができる。ところで珍海は、前記引用の「大乗玄論義科次第」の後記に註して、

更又有一本、八不次安二智、境智因果、所詮能詮等次第也、此大乗玄論、総有五巻、義科次第、有異本不同、又文有増減之異也　（大正蔵七〇・二〇〇上）

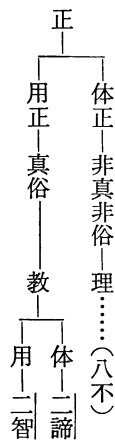
と述べている。つまり「八不義」の次に「二智義」を配した一本もあり、『玄論』五巻の義科の次第は必ずしも現行本が決定的なものではないともいっている。ところで「二智義」に関しては、珍海のいう異本の『大乗玄論』のように八不義、もしくは二諦義の次に位すべきが妥当である。八不と二諦と二智の三者の関係からその順序次第について考えてみるに、『三論玄義』で、破邪即顕正の〈正〉の義について体正と用正の二義を分っているが、そこで吉蔵は「非真非俗が体正であり。真俗が用正である」[13]といっている。その理由として、

然る所以は、諸法実相は言忘慮絶にして未だ曽って真俗ならず、故にこれを名づけて体となす。諸の偏邪を絶す、これを目づけて正となす。故に体正という。言う所の用正とは、体は名言を絶すれば、物の悟るに由無し。有無に非ずと雖も、強いて真俗を説く。故に名づけて用となす。この真と俗とは偏邪ならず、これを目づけて正となす。故に用正と名づくるなり。[14]

と述べている。つまり体正は理であり用正は教であるが、これがすなわち非真非俗—八不、真俗—二諦にそれぞれ配当されると考えてよい。さらに『中観論疏』では〈三論玄義〉のいう〈用正〉すなわち〈教〉についてもまた体用を開いている。すなわち、

八不を牒するに就いて、分ちて三の別と為す。第一には正しく八不を牒して、所申の教の体を明かす。第二の半偈は八不の用を歎じ、第三の半偈は人を敬い法を美む。初めには教の体を明かす。即ち是れ二諦なり。次には教の用を明かす、即ち是れ二智なり。(後略)[15]

といっている。これを先の『三論玄義』と合わせて図示すると次の如くである。

正—┬体正—非真非俗—理……(八不)
　　└用正—真俗——教┬体—二諦
　　　　　　　　　　└用—二智

『中観論疏』巻第二本にも三者の関係に言及して「二慧(智)は二諦に由って発り、二諦は八不に因って正なり」[16]といい、逆に「八不に由って即ち二諦正なり。二諦正なれば即ち二慧生ず。二慧生ずれば即ち仏菩薩あり」[17]と述べている。すなわち、八不義・二諦義・二智義の三者は、理教・体用という吉蔵教学の基礎範疇からいっても、無得正観の順序次第からいっても、八不→二諦→二智の順に説かるべきである。しかも、前述のように八不は理として二諦の教説の中に収めらるべきものとすると、五義のうち、二諦義と二智義がまず先行し、しかも二諦義→二智義の順に説かるべきであると考えられるのである。残りの三義、すなわち仏性義・一乗義・涅槃義の三科は、先の『中観論疏』に「二慧生ずれば即ち仏菩薩有り」と称していた如く、仏菩薩の行因得果を示すものと考えれば、珍海のいう理由に基づいて、『大乗玄論』の義科の次第の如く、二智義に直結して因—仏性義、行—一乗義、果—涅槃義の順に理解さるべきが妥当である。

さらに、この三義は一仏性の義の中に包摂せしむることもできる。そして、八不義と二智義も同じく二諦義の中に集約することもできよう。とすると、吉蔵教学の主要教理は「二諦義」と「仏性義」につきるといってもよい。つまり、それは般若経的な空の面と涅槃経的な有の面の統合を目指した吉蔵思想の教義を象徴的に示しているのである。そしてこのこと自体が教理の枠組みとしては、二諦説の中に包含されていくのである。二諦が吉蔵教理の中核たる所以である。そこで以下、吉蔵における三論の主要教理に関して、とくに二諦義・二智義・仏性義の三者について、二、三の問題を中心に、その考察をすすめてみたい。

註

(1) 『中観論疏』巻第二末「問、有二種人、一者悟大乗無所得意、不解数論名教、二者精識一切名教、不学大乗無所得意、此二人中何者為勝、答、耳目之徒言識一切名教者勝、今以理論之、雖二人並失、而前者為勝、何以知然、仏雖説一切名教、意在無所得一相一味、謂離相解脱相」(大正蔵四二・三二上)

(2) 同、「問、弘経通論須科文釈義次第生起、詳定違負会諸同異、云何一向作無所得観耶、答、考尋聖人興世諸所施為為顕中道、令因中発観滅諸煩悩、若存著語言傷仏意也、又百年之寿朝露非奢、宜以存道為急、而乃急其所緩、緩其所急、豈非一形之自誤耶」(大正蔵四二・三二上)

(3) 『浄名玄論』巻第六「有二種人、一者学無所得観、意乃虚玄、方言不足、二者但分別法相、失顕道正宗、令欲令文義両明、玄事倶得、故開此階級也」(大正蔵三八・八九七中)。傍点語句は『三論玄疏文義要』巻第一(大正蔵七〇・二〇〇上)における珍海の引用文によって大正蔵経本文の字句を改めたものである。

(4) 前田慧雲『三論宗綱要』第三章教理の綱要(一一九—一九五頁)参照。

(5) 宇井伯寿『仏教汎論』第二篇第二部第八章第三節「三論宗の教説」(五二四—四四四頁)参照。

(6) 『大乗玄論』巻第二「今云、八不具三種中道、即是二諦也」(大正蔵四五・二五下)

(7) 同、「但菩薩瓔珞本業経下巻云、二諦義者不一亦不二、不常亦不断、不来亦不去、不生亦不滅也」(大正蔵四五・三〇中)

(8) 『中観論疏』巻第一本「此論以二諦為宗、八不正明二諦故標之在初」(大正蔵四二・九下)

(9) 同、「問、八不即是二諦、云何以八不正於二諦、答、八不雖即是二諦、但説有無以為二諦不言八不、而稟教之流聞有無二辺堕断常、故不成中道、若言二諦不生不滅不常不断、即知、二諦便是中道、故将八不釈成二諦」(大正蔵四二・一二中)

(10)『法華玄論』巻第四「問、三論学者恒弾破有所得義、云何今並用衆家異説耶、答、興皇大師製釈論序云、領括群妙、中衆家之美、使異執氷銷同帰一致、以此旨詳之、無執不破、無義不備、巧用無非甘露、拙服皆成毒薬、若専守破斥之言、斯人未体三論意也」(大正蔵三四・三九一中)

(11)『三論玄義』の冒頭に破邪の対機と論証形式を要約して次のようにいっている。

(1)「三論所斥、略弁四宗、一摧外道、二折毘曇、三排成実、四訶大執」(大正蔵四五・一上)

(2)「総談破顕、凡有四門、一破不収、二収不破、三亦破亦収、四不破不収、言不会道、破而不収、説必契理、収而不破、学教起迷、亦破亦収、破其能迷之情、収所惑之教」(同・一中)

(12)『三論玄疏文義要』巻第一「仏教有詮、詮謂二諦、諦正以中、中即八不、中為仏因、因是仏性、由性起行、行為一乗、行乃得果、果名涅槃、涅槃帯照、照乃二智、因智説経、経称教迹、教迹須通、通唯論迹」(大正蔵七〇・二〇〇上)

(13)『三論玄義』「但欲出処衆生、於無名相法強名相説、令稟学之徒因而得悟、故開二正、一者体正、二者用正、非真非俗名為体正、真之与俗目為用正」(大正蔵四五・七中)

(14)同、「所以然者、諸法実相言忘慮絶、未曽真俗、故名之為体、絶諸偏邪目之為正、故言体正、所言用正者、体絶名言物無由悟、雖非有無強説真俗、故名為用、此真之与俗亦不偏邪、目之為正、故名用正也」(大正蔵四五・七中)

(15)『中観論疏』巻第一本「就牒八不分為三別、第一正牒八不明所申教体、第二平偈歎八不之用、第三平偈敬人美法、初明教体、即是二諦、次明教用、即是二智」(大正蔵四二・九中)

(16)同、巻第二本「二慧由二諦而発、二諦因八不而正」(大正蔵四二・二〇中)

(17)同、「由八不即二諦正、二諦正即二慧生、二慧生即有仏菩薩」(同)

第一節　二諦相即論

一　於・教二諦

(一)

吉蔵の二諦義が、当時流行の成実をはじめとする各学派の二諦説が約理の二諦を説くのに対して、『中論』の「諸仏は二諦によって法を説く」という一句に基づいて約教の二諦を説いたことはすでに述べた。

二諦論争はインドにおいても中国においても、世俗諦と勝義諦の関係如何を語るところに、その教義の根本的課題を持つといえるが、その意味では、真理そのものに二つの形式を認める約理の二諦説は、容易にその相即を明かすことが出来ないのである。しかし、二諦を発達史的にみた場合、約教の二諦が約理の二諦より、より発展的な二諦説であるとは必ずしもいえないのであって、むしろ、仏教が哲学的・思想的に精緻になればなるほど、真理観そのものも概念化され、約理的に形式化され、実在視されるのはすべての思想・哲学の発達の場合と同様である。しかし、同時に本来の生生とした宗教的生命が、そこに見失われることもまた否めない。思想史的にみた場合、全仏教史を通じて、思想・哲学的に極度に精緻なものへと発達した極において、必ず根源的・本来的なものに回帰しようとする運動が見られるのはそのためである。吉蔵の約教二諦説も、かかる視点において理解さるべきものである。

二諦論が南北朝仏教における中心的な課題の一つであったことは周知の通りであるが、梁代成論師の約理の二諦説というものは、恐らく当時としては発達史的にきわめて勝れた代表的な二諦論ではなかったかと思う。吉蔵の二諦思想形成の骨子は、形式的にはこれを継承し、さらに複雑な説相を見せてはいるものの、むしろ原理的には非常にシンプルな

ものであることは、すでに見た通りであって、そこに見られる基本的な姿勢は、絶えず『中論』等の根源的なものに立ち返り、原思想に忠実であろうとするものである。このように約理の二諦を否定して約教の二諦を主張しているのは、中国においては当時吉蔵に連なる三論系の人々だけであったことは、今はそれについて述べる余裕はないが、隋の三大法師の他の二人である浄影寺慧遠や天台智顗等もまた約理的な二諦を説いていることからもうかがえるのである。

吉蔵の二諦について語るとき、すべての学者がその最も特徴ある二諦説として〈於・教〉の二諦をいうのであるが、於諦の設定というのは、凡夫と聖人との二縁に於いて、二諦は約理的な二諦の構造をとることを示すもので、吉蔵が如何に約理の二諦説に対して約教二諦説を組織体系づけようとしたか、その腐心の現われが独創的な於諦という考え方であったといえる。すなわち吉蔵は『中論』観四諦品の、

諸仏依二諦　為衆生説法
一以世俗諦　二第一義諦

（大正蔵三〇・三二下）

という第八偈について、ここでいう二諦は諦（真実、理）そのものであるという従来の見解に対して、独特な解釈を示すことによってこれを会通するのである。すなわち、

今正しく此の一句は、二諦に依って説法すという所依は是れ於諦なり、説法は是れ教諦なりと明かす。(1)

といって、まず前段階として於諦と教諦の二を導入してこれを会通するのである。この於教の二諦導入の契機となったのは、前述の『中論』観四諦品第八偈の長行釈で、前に二諦を釈し、次に二諦に依って説法することを釈した一文である。すなわち、

論の四諦品に、前には二諦を釈し、次には二諦に依って説法することを釈す。前に二諦を釈して云く、

世俗諦者、一切諸法性空、而世間顛倒謂有、於世間是実名為世諦、諸賢聖真知顛倒性空、於聖人是実名第一義諦

次に云く、

諸仏依是二諦為衆生説法

此れ則ち前に二諦を釈し竟って、然る後に諸仏は是の二諦に依って衆生の為めに説法したまうことを明かす。故に知んぬ、二諦は是れ本、説法は是れ末なり。二諦は是れ所依、説法は是れ能依なり。[2]

というのである。

従来は、「諸仏依二諦説法」という意味を凡夫のために俗を説き、聖人のために真を説く、あるいは凡縁のためには有を説き、聖縁のためには空を説くことであると解していた。このように凡夫のために有と説くのは、有は凡夫に於いて真実だからであり、聖人のために空と説くのは、空は聖人に於いて真実だからである。この凡聖二者に、心情においてそれぞれ真実であると思われている[3]二つ〈世俗諦と第一義諦〉を依り所として説くのであるから、この所依としての二諦を凡聖それぞれに於ける〈於諦〉と仮りに名づけるのである。従来の約理の二諦というのは、この於諦のことだけをいっているのである。しかし、さらにこの縁に対して仮説された於諦によって法を説くということ、それが〈教諦〉であるというのである。『大乗玄論』には「能依は是れ教諦なり、所依は是れ於諦なり[4]」と説いている。したがって、対縁の仮説である〈於諦〉には後述のように得失の両面があるが、これを吉蔵はさらに「所依の於諦」と「迷教の於諦」に分って種々の角度から論じている。

(二)

(1)　本末　所依の於諦は本の於で、迷教の於諦は末の於であるという意味である。所依の於諦が本とは、このような凡聖が対境に対して抱く思いは、仏の未出以前からあったことで、これをかりて説法するのであるから、所依の於諦は本である。

迷教の於諦が末とは、衆生が如来の有無の二諦の教えをきいて、あらためて有無が真理であると思いこむこと

で、この迷教の於諦は凡聖いずれも失である。

(2)　通別　所依の於諦は通迷で、迷教の於諦は別迷であるという意味である。通とは、世間の凡夫は顛倒して有と謂い、出世の聖人は顛倒の性は空であると真知している。そこで仏は一つの真理を衆生の根機に従って分別して二と説くのであるから、世人の知るものを世諦と名づけ、出世の聖人の知るものを第一義諦と名づけるのである。しかし、もと仏にあっては「世諦即第一義諦」[5]の一つのものである。だからこの所依の於諦は一切衆生に通ずる通迷である。迷教の於諦が別迷であるとは、如来が有無の二諦を説くのは不二の道理を顕示するためである。有方便のものは、二を聞いて不二を悟り、理を識り教を悟るから、これは於諦ではなく教諦である。ところが無方便のものは有無の二を聞いて二に固執し、不二の理を識らず、教に迷うから迷教の於諦というのである。これは無方便のものにのみあてはまるから別迷であるというのである。[6]

『二諦義』の連文ではさらに「能所」「前後」等の義についてもこれを論じているが、『大乗玄論』にはこれを要約して、[7]

本於は是れ通迷、学教の於は別迷なり。
通迷は是れ本、別迷は末なり。
本は是れ前の迷、末は是れ後の迷なり。[8]

と簡単に述べている。『大乗玄論』の「二諦義」は、わずかに要旨を述べているに過ぎない場合が多いので、二諦の論述については『二諦義』の参照が不可欠である。吉蔵が〈於諦〉について「所依の於諦」と「迷教の於諦」の別を分つのは、次のような理由に基づいている。すなわち、すでに興皇寺法朗において〈於・教〉という二諦についての二つの考え方が存在し、法朗は従来の約理の二諦を〈於諦〉としてこれを一向に〈失〉であるとみなし、三論の約教の二諦を〈教諦〉としてこれを〈得〉とみなしていたのである。すなわち、

然るに大師の云く、於諦は是れ失、教諦は是れ得なり。何んとなれば、於諦失と言うは、有は凡に於いて是れ実に有なり。空は聖に於いて是れ実に空なり。此の空有は凡聖に於いて各々実なり。是の故に失と為すなり。教諦得と言うは、如来誠諦の言をもって、凡の有に依って有と説けば、有は有に住せず、有は不有を表わす。聖の無に依って無と説けば、無は無に住せず、無は不無を表わす。此れ則ち有無の二をもって非有非無の不二を表わす。二が不二なり、不二が二なり。不二が二なれば則ち是れ理が教なり。二が不二なれば則ち教が理なり。教が理なれば教に応じ、理が教なれば理を表わす。理と教と二と不二と因縁なり。是れを得と為すなり。(9)

と述べているのである。すなわち法朗においては、凡聖に於いて空有が各々実であるとみる約理的な於諦はすべて価値的に負である（失）と断じているが、その意味を吉蔵は、仏の二諦の教えをきいてその真意を解せず、空有をそれぞれの立場に於いて実であるとみる「迷教の於諦」が、両者ともに誤りであるという意味に解するのである。そして、本来的に凡夫が顚倒して有と謂い、聖人は無自性空であると理解・真知しているその点に関しては、前者は明らかに誤りであるが、後者は一応これを価値的には正（得）であるとみなす訳である。なぜならば、聖人においては顚倒がないからである。これが「所依の於諦」における凡諦の失と、聖諦の得の違いである。『大乗玄論』には、これを、

何れの意にて凡と聖との二の於諦を開くや。答えて云く、凡と聖との得失を示して、凡を転じて聖と成さしめんがためなり。(10)

と説いている。諸仏如来はこの凡聖それぞれの於諦を依り所として説法するのである。このとき両者における約理的な於諦は、一転して仏の説法の手段・方便としての二諦に転換する。すなわち教諦としての二諦である。この諸仏如来の教諦にあっては有は不有をあらわし、無は不無をあらわすことを悟らずして、なおかつ凡夫においては有と謂い、聖人において無と謂うならば、それは「迷教の於諦」として、両者ともしりぞけられるのである。『二諦義』では〈於諦〉

の定義に関して、この点を次のように明かしている。すなわち、

於諦は、両の情と解とに従って名と為す。但し、此の義に両種有り。一つには得失を以て二の於諦を判ず。(中略)此の有は謂情の有、此の空は真解の空なり、謂情の有を失と為し、真解の空を得と為す。此れは謂情と真解とに就いて二諦を判ずるなり。

(中略)

二つには、両謂に就いて二の於諦を判ぜば、色の如きは未だ曽つて空有ならざるを、凡は色は有なりと謂う。凡に於いて是れ実なれば諦と名づく。聖は色は空なりと謂う。聖に於いて是れ実なれば諦と名づく。此の有無は皆な是れ謂情なるが故に並びに皆な是れ失なり。既に凡は有と謂い聖は空と謂う。此の空有は悉く須らく洗破すべし。此くの如きの有無く、此くの如きの空無し。畢竟洗浄して初めて因縁の空有を明かすことを得。因縁の空有は即ち空有に非ざる空有なり。既に空有に非ざる空有なりと識れば、即ち空有は空有に非ずと悟るなり。前の空有は並びに是れ所治の病なり。故に皆な失なり。(11)

と述べて、「此くの如きの義を以て教諦と名づけ、此くの如きの義を以て於諦と名づく」と結んでいる。すなわち、凡夫の謂情と聖人の真解の別によって「所依の於諦」には得失の両面があるが、「迷教の於諦」は、凡聖の両謂によって生じたものであるから並びに破洗すべきであるというのである。このような於諦の意義を明かすことによって、吉蔵は、於諦(約理二諦)が転じて教諦(約教二諦)になる必然性を示しているともいえる。

㈢

教を諦と名づくる所以についても、吉蔵は別に六義(12)をあげて説くなど、於諦の意義を明かすことによって二諦が教諦であることを種々に論述しているが、このように吉蔵が於諦・教諦の別を説き、於諦についてはさらに所依の於諦と迷

教の於諦（学教の於諦ともいう）[13]を設定して、所依の於諦については、仮りに凡夫の有（世俗諦）を失となし、聖人の無（第一義諦）を得とするなど、それぞれに凡聖・得失を論じているのは、一応凡を転じて聖を成ずる、すなわち実有を執する病を破して、無自性空を真知せしめ、さらに次の段階において、迷教の於諦を説いて於諦から教諦への転換を示して、有無の二諦によって非有非無不二中道の理を証得せしめようとしたために他ならない。これを吉蔵は「一節転、両節転」と称するのである。[14]その趣旨は、

(1)　一節転とは、有と説くは凡に於いて是れ諦なり。空と説くは聖に於いて是れ諦なり。此くの如き説を作すことは、衆生をして有を転じて空に入らしめんとなり。何んとなれば、有は凡に於いて是れ有なれば、此の有は実に所有無し、直ちに有と説くは凡に於いて是れ有なれば、則ち此の有は有ならずと知る。此れ正しく凡夫の為めなり。凡夫は、諸法実有と謂う。今、此の有は凡に於いて是れ有なりと説く。若し有は凡に於いて是れ有なりと知れば、即ち此の有は有に非ずと知る。斯れ則ち有に因って不有を悟るなり。

(2)　両節転とは、有は凡に於いて是れ実なりと説く、有は凡に於いて是れ実なるに対して、空は聖に於いて是れ実なりと説くを二の於諦と名づく。既に空有は縁に於いて二なりと説けば、即ち於の二は不二なりと知る。於の二を説くは不二を顕わすなり。[15]

というものである。すなわち「一節転」とは「所依の於諦」に関して凡夫・世間の俗諦の有を転じて、出世・聖人の第一義諦の空に入らしめんとするものである。これに対して、「両節転」とは、この凡・聖における空有の二諦は、縁に於いて二と説くに過ぎないのであるから、於の二は不二であると悟って「迷教の於諦」を一転して、二が不二、不二が二の因縁の二諦を悟らしめることである。前者は有より空へ、俗から真へという転換であり、後者は、有無から非有非無へ、真俗から非真非俗へという転換である。しかも、吉蔵は、「於の二は非二を明かす、是れ非二と謂うには非ず」と言わば、これは好釈である。また、もし「於の二は不二を顕わさんがためなり」と言わば、この言は平鈍である。もし、「於の二は是れ二に非ず、是れ非二と謂うに非ず」と明かせば、これは駿悟解の者であるといっている。[16]すでに述

べたように、吉蔵にあってはこの於諦を説くということがとりも直さず教諦であった。それは於諦を排して別の教諦を説くのではなくて、〈於〉と説くのがすなわち〈教〉であり、仏が衆生のために此の二の〈於〉を説きたまうことが〈教〉にほかならないというのであるが、このことは、この「一節転、両節転」という修道的な場を媒介として可能なのである。つまり、二つの節転によって能所泯亡して、不二の一道を顕じて行くところに、不二こそ理であって二諦説は教門であるという三論二諦義の根本的立場がうかがえるのである。したがって、〈於・教〉二諦の設定ということは、一見煩瑣な理論のための理論の構築のような感を与えないでもないが、吉蔵の意図したものは全くその逆であったとみるべきで、むしろそれは、硬直した形式的な理論ではなくて、有から空へ、世俗諦から第一義諦へ、さらにこの両者を相即して二が不二、不二が二の因縁の二諦義を顕示しようとした、きわめてユニークな説であったといえよう。

二　二諦相即の典拠と論理

(一)

吉蔵『二諦義』の上巻と中巻は、もっぱら前述の〈於・教〉二諦をめぐって、二諦の大意と三論学派の宗義の解明に終始しているが、下巻では冒頭から、二諦の相即をめぐって論述が展開されている。〈於・教〉の二諦の設定も、吉蔵がいかにして従来の約理的な構造の二諦から約教二諦説を導き出すか、その腐心の結果であって、結局、於教二諦というものも、因縁の二諦という二諦の相即を説くための布石であったとみることができる。その意味では、吉蔵の二諦論もすべて世俗諦と勝義諦との相即如何を説き明かすことに集約せられているといってよい。そこで、次に『二諦義』下巻に準拠して、吉蔵における二諦相即の問題について改めて考察を加えることとする。

『二諦義』において二諦相即の義を論ずる場合、直接の典拠となった経典はつぎの三経である。すなわち、

①『涅槃経』[17]の

世諦者即第一義諦

②『大品般若』[18]の

空即色、色即空、離空無色、離色無空

③『維摩詰所説経』[19]の

色性自空、非色滅空

の三経の文である。この三経を典拠としているのは本書のみであって、他の『大乗玄論』「二諦義」等はすべて『涅槃経』と『大品般若』の二経を典拠としている。これは「三経の文ありと雖も、諸師多くは、大品経について色即空、空即色を明かす」[20]というように、従来は大品の「色即是空、空即是色」によって相即を表わすことが多かったのに対して、とくに、涅槃、もしくは浄名の二経を吉蔵が加えた点に特徴がある。

この二経、乃至三経における二諦相即の本質的趣意は同じであるが、表現において『涅槃経』は「世諦即第一義諦」とのみあって「第一義諦即世諦」と説いていないから、「奢（寛）論」であり『大品般若』や『浄名経』は「切論」であるという[21]。しかし奢切の義は慧均の『四論玄義』においては、これと少しく趣きを異にして次のように説かれている。すなわち、

若し、真即俗、俗即真と言わば、此れは是れ奢論なり。若し色即是空、空即是色と言わば、此れは即ち是れ切論なり。復奢切なりと雖も、同じく相即の義を弁ず[22]。

といっている。『大乗玄問答』第一で珍海はこれを註釈して、

涅槃の明かす即は不相離の即なるべく、般若の明かす所は即是の即なり。謂うに即には二義あり、一つは即是の即、二つは不相離の即なり。故に二経の明かす所は、その意は必ずしも同じからず[23]。

といっている。後述するように、不相離の即、即是の即とは成論師の相即義についていわれることであって、必ずしもこれが珍海のいうように三論学派固有の術語ではなく、むしろ、これを〈奢切〉という表現上の相違にとって概念的に区別することをしないのが、三論学派の二経の解釈であるが、ともかく、吉蔵も慧均もともに涅槃・大品を引いてこのように論じているのは、両者がともに興皇寺法朗の同門として、これが法朗より伝受された学説であったことをうかがわしめ、同時にまた従来、不相離即・即是即という概念の下にこの両経に基づく相即義の解釈の存したことを予想せしめるものである。

(二)

そこで、このような一家の伝統説が成立する背景として、次に梁代における成論師の二諦相即の義が如何に説かれてあったかを考慮してみようと思う。吉蔵はその代表として荘厳寺僧旻（四六七—五二七）開善寺智蔵（四五八—五二二）竜光寺僧綽（不詳）の三人の名を挙げ、各人の説を次のように紹介している。

(1) 荘厳説　荘厳の云く、縁仮の以て空に異なるべき無きが故に俗は即ち真なり、四忘の以て有に異なるべき無きが故に真は即ち俗なり。俗は即ち真なりと雖も、終に名相を以て無名相と為すべからず。真は即ち俗なりと雖も、終に無名相を以て名相と為すべからず。故に二諦は異らざるをもって相即と為すなり。

(2) 開善説　次に開善の解して云く、仮は自体無ければ生ずれども有に非ず、故に俗は即ち真なり。真は無体なれども仮なるべきが故に真は即ち俗なり。俗は即ち真なれば無に離れて有無し、真は即ち俗なれば有に離れて無無し。故に不二にして二なれば中道は即ち二諦なり、二にして不二なれば二諦は即ち中道なり。

(3) 竜光説　次に竜光二諦相即の義を明かす。この師は是れ開善の大学士なり。彼の云く、空と色と相離れざれば、空即色色即空なりと為す。浄名経に、「我が此の土、常に浄なり」と言うが如きは、此れは浄土は即ち穢土の処に在りと明かす。故に此の土浄なりと言う。是れ浄穢混じて一土を成ずるに非ず。何となれば浄土は是れ浄報な

り、穢土は是れ穢報なり、浄土は浄業の感なり、穢土は穢業の感なり、既に浄報穢報、浄業穢業有り、故に一なることを得ず、但、不相離を即と為すなり。(24)

吉蔵は以上の三説を従来の代表的相即の義として挙げているが、このうち、開善と荘厳は二諦一体を明かし、竜光は二諦異体を明かすものとして、従来の相即義はこの一異のいずれかに収められるとしてこれを紹介したのである。『大乗玄論』と『四論玄義』には三説の詳しい紹介はないが、前者は、

開善は二諦は一体なりと明かして即是即を用い、竜光は二諦は各体なりと明かして不相離即を用う。衆師多しと雖も此の二を出でず。(25)

といい、後者は、

成論師の相即を解するに両種あり。一に云く、二諦異体にして同処なるが故に相即と名づけ、二に云く、一体なるが故に相即という。即ち是れ即是の即なり。(26)

といって、やはり開善・竜光の二諦一異説を挙げている。後世日本の註釈家がいう、〈不相離即〉と〈即是即〉の即の二義の典拠は、前者に明らかであるが、その原思想は梁代成論師の説にあったこともまた明白である。吉蔵が、二諦相即義を論じて特に典拠として、涅槃・大品、若しくは浄名の二経乃至三経を挙げて同じようにこれを経証としながらも、奢切の相違という表現上の差別にとどめて、これを概念的に区別することを避けたのは、不相離即・即是即のいずれにも偏しない、換言すれば、一異のいずれをもとらない立場で二諦の相即を論じようとする周到な配慮があったからだと思われる。

㈢

それはともかく、以上の梁代成論師の学説に対する反論という形で吉蔵の相即義もまた展開するのである。この場合、吉蔵は竜光寺僧綽の二諦各体の論は各別の体を有するもので、恰も牛の角の如き関係にあり、その間に相即の関係は成立せず、また自ら経論に違し難ずるに足らないとして[27]、専ら荘厳・開善の二諦一体説を批難しているのである。

A 荘厳に対する反論

(1) 荘厳は縁仮は真に異ならず、四忘は俗に異ならず、といいながら、名相は終に無名相と為らず、無名相は名相と為らないというのは、此の言自ら相反している。既に真即俗、俗即真というならば、名相を無名相と為し、無名相を名相と為すことが出来よう。どうして俗即真なることを得て、名相を無名相と為すことが出来ないのか。

(荘厳は云う。名相は復、無名相に即するの義がある。)

(2) 若し名相は即ち無名相であるというならば、世諦は無名相、真諦は有名相であるということができるがどうか。

(荘厳は云う。真諦は終に無名相、俗諦は終に有名相である。)

(3) 若しそうならば、終にこれは二見にして相即することはできない。

(荘厳は云う。二諦は常に即であるが、但、名義が異なるだけである。)

(4) 俗の体が即真ならば、俗の名は即真なのかどうか。若し、名義は即ち真ならば真諦は既に常であるから、名義は即ち常である。(しかるに)名義は無常であるから、真も亦無常でなければならない。若し名義は即真でないというならば、名義は真の外にあり、法性の外にあることとなり、これも不可である。

B 開善に対する反論

(1) 汝が色即空という時、色の起こる時、空と色と同じく起こるが故に色即空というのか、それとも、色の未だ起こらざる前に已に此の空あるが故に色即空と云うのか。若し、色の未だ起こらざる時、已に即色の空有らば此の

空は本有、色は始生である。本と始は異であるからどうして相即しようや。本有の空は即ち常であり、始有の色は即ち無常である。常と無常は異なるから相即することはできない。若し空と色と倶起するというならば、そのときは空と色とは倶に是れ始有である。皆これ本無くして今始めて有り、皆無常となってしまう。

(2)　汝が色即空という時、空と色とに分際（区別）を認めるのか、それとも分際を認めないのか。若し不分際ならば、則ち混じて一体となり、皆常・皆無常となるであろう。若し分際ならば則ち空と色とは異体となり相即することはできないであろう。(28)

このような荘厳・開善両説に対する吉蔵の反論の主旨は、結局、二諦の一異、つまり二諦の同一性と別異性とのジィレンマに相手を追い込むことに集中されている。一体か別体かというジィレンマは『中論』等に見られる最も基本的な破邪の論法であるが、たとえば吉蔵は荘厳説の論破に際しては「此難如㆔百論難㆓有一瓶体一名義異㆓」（大正蔵四五・一〇五中）といって、『百論』破一品を引くなど、意識的にこれを適用しているのである。この同一性と別異性というジィレンマは、概念分別により成立するすべての主題に適用できるものであろうが、殊に成論学派の説く二諦は約理・約境の二諦と称されるように、真理の形式自体が二種であるかのように説く二諦説であり、そこではたとえば、三仮が俗諦、四絶が真諦であると極端に固定的に概念化の行なわれた定義づけがなされてあった。当然、このような約理・約境の二諦は、同一か別異かというジィレンマを逃がれることはできないのである。そこで吉蔵は、これをたとえば次のように論破して見せるのである。

すなわち大品に云く。「色即是空なり、空を色と名づけず」と、従来此の言を解せず、今明すは、此れは則ち双べて、一異の両見を搏つ。何となならば、色即空とは、此れは凡夫二乗等の見を破す。彼謂く、色は空に異にして、色を折いて方に空を得と。是の故に破して、色即是空と云う。空を色と名づけずとは、即の見を破す。向に色即空と明かすに、便ち即の解を作す。この故に破して空を色と名づけずと云う。若し色有らば色即空と言うべし、既に色あること無し、何ぞ色即空と言うことを得んや。此れ即ち、

一を借りて以て異を出し、異を借りて以て一を出し、有を借りて以て無を破し、無を借りて以て有を破す。此に即不即と言うは、並びに衆生の為にして、四悉壇の中には対治悉壇の用なり。[29]

といって、「二諦は一に非ず、異に非ず、四句を離るるを体となす」のであり、したがってそれは「一に非ず、異に非ず、不相離の即に非ず、即是の即に非ず、四句を離るるを即となすなり」[30]といって、ついには即不即の概念すら、否定してみせているのである。

(四)

それではこのように、従来の二諦相即義の矛盾を論破している吉蔵にあっては、この問題はいかに説かれてあったかといえば、吉蔵はこれを法朗の一種の方言であると前置きして、次のように明かしているのである。すなわち、

大師の旧く云く、

(1) 仮に名づけて有と説く、仮に名づけて空と説く。仮に名づけて有と説いて世諦と為し、仮に名づけて空と説いて真諦と為す。
(2) 既に仮有と名づく、即ち非有を有と為すなり。既に仮空と名づく、即ち非空を空と為すなり。
(3) 非有を有とすれば空に異なるの有に非ず、非空を空とすれば有に異なるの空に非ず。
(4) 空に異なるの有に非ざれば有を空が有と名づく、有に異なるの空に非ざれば空を有が空と名づく。
(5) 有を空が有と名づくるが故に空が有は即ち有が空なり、空を有が空と名づくるが故に有が空は即ち空が有なり。
師の相即の義を釈する方言此の如し。[31]

と述べている。一見して明らかなように、この方言のいう相即の論理は、第二章で論じた三論学派の基本的立場を示す〈初章〉の展開に他ならない。すなわち、すでに見たように、三論〈初章〉の義とは相即の有無を明かすことをその根

本主題とするものであって、その当然の論理的帰結として二諦の相即がこれに示されているに過ぎないのである。そしてその大前提となるものは、三論学派の二諦説が成実学派とは異なって、いわゆる約教の二諦と称される言教・方便としての二諦だからである。つまり、他学派にあっては二諦は両理・両境として説かれるに対し、三論学派の説く言教の二諦とは、道理としての二諦を認めず、凡夫と聖人との二縁に於いて、衆生に随順するが故に衆生を教化するための手段として二諦ありと説くものに過ぎないからである。したがって、そこでは前者における如く概念化し固定化して説かれるものは何もないのである。二諦は教門であり、言説であるから、一切の言説（二諦）は有を世諦となすといっても、その有は空が有、すなわち空に基礎づけられた有であり、仮有である。空を真諦となすといっても、その空は有が空、すなわち有を内に含んだ空であり、仮空である。このように仮有・仮空の二諦は並びに是れ仮であるから、空は宛然として有であり、有は宛然として空であり、二諦は相互に融即していると説くのである。

これが吉蔵にみる二諦相即の論理であって、これは初章二諦義から一貫して変ることのない三論の根本義である。そして、空有の二諦を仮名であると説くことは、吉蔵にあっては畢竟〈中道〉を宣表しようとの意図に基づくものである。つまり、仮の有であるから有に住することもなく、有は非有である。仮の空であるから空に住することもなく、空は非空である。この非有非空こそ吉蔵のいう中道に他ならないのである。そこで、このように説き来った吉蔵の二諦相即論は、次にいわゆる中道為体説・三種中道説へと展開して行くのである。

三　中道為体説と三種中道説

(一)

『二諦義』には、従来二諦の体を論ずるに古来十四家の解釈が存したと称しているが、その詳細については何も述べていない。ただ、「当路の三家」として例の如く、梁代成論師の説を出しているが、それによれば、

(1) 第一説は二諦一体を明かす。これはさらに三説であり、
a 真諦を体と為す。これは空を理の本と為す説で、一切法は空を本と為すから、真諦が体である。また、有は俗諦であり、俗を折いて真を悟らしめるのであるから、真諦が体であるという。
b 俗諦を体と為す。これは俗を折くことによって真を得るのであるから、俗を体と為すのである。
c 二諦は互に指して体と為す。これは前の二説を会通した説で、空は有の本であるから真を俗の体と為し、俗を真の用と為す。また俗を折いて真を得るのであるから、俗を真の体と為し、真を俗の用と為す。従って二諦は互いに体となり、互いに用となるというものである。
(2) 第二説は二諦異体を明かす。これは三仮を俗諦の体となし、四忘を真諦の体となす。また、名相を俗諦の体と為し、無名相を真諦の体となすから、二諦は体が異なるというものである。
(3) 第三説は中道を二諦の体と為す。これは、二にして而も不二であるから、二諦は即ち中道であり、不二にして而も二であるから中道は即ち二諦である。故に中道を以て二諦の体となすというものである。(32)

以上の三説であるが、これを開けば『大乗玄論』の五家となる。すなわち『玄論』には、

(1) 有を体と為し、空を用と為す。
(2) 空を体と為し、有を用と為す。
(3) 二諦に各自ら体あり。
(4) 二諦は一体であるが義に約して異となし、用に約せば二である。
(5) 二諦は中道を体と為す。(33)

の五説を紹介している。『四論玄義』(34)にも五説を挙げ前記二書と一致する。『玄論』『玄義』にもこれが誰の説であるか明記していないが、『二諦義』によれば、第一説と第三説、つまり『大乗玄論』と『四論玄義』(1)(2)(4)(5)の義は皆、開

善寺智蔵の説である。しかも僧朗大師が南地に来る以前には第一説の三義のみがあって、その中の第一（a）が正意とされていたという。すなわち、「此は即ち是れ開善の門宗に此の三釈有り、開善は本、真を以て体と為し余の両釈は支流なり」といっている。この第一説の三義はいずれも真・俗いずれかを体として二諦一体を説くものであり、第二説（『玄論』の(3)）は二諦異体を説くもので、これは竜光寺僧綽の説であることはすでに見た通りである。これらはいずれも二諦について一異に遍するものであるから、吉蔵はこれを「不㆑足㆑可㆑簡」として不問に付している。問題は第三説（『玄論』の(5)）の中道を二諦の体と為す説で、つとに開善にあっても中道を二諦の体と為すことが説かれていたのである。したがって、ここに両者の違いを明白にすることが、次に要請される課題である。

㈡

二諦の体は中道であると説いた開善は、その中道に「三種の中道」があると説く。開善のいう「三種中道」とは㈠世諦の中道、㈡真諦の中道、㈢二諦合明の中道の三種であるが、これを次のように説いたとされる。

㈠　世諦中道とは三種有り。①一つには因中に〔得〕果の理有るが故に無に非ず。果の事無きが故に有に非ず。非有非無因果の中道なり。②二つには実法滅するが故に常にあらず、〔仮名〕相続するが故に断にあらず、不常不断相続の中道なり。③三つには相待の中道なり。

㈡　真諦の中道とは非有非無を真諦の中道と為す。

㈢　二諦合明の中道とは非真非俗を二諦合明の中道と為す。[35]

以上の三種の中道である。ここで世諦中道の三とは成実論師の説く世諦の三仮[36]（因成仮・相続仮・相待仮）のそれぞれについて中道を説いたものである。このうち③の相待の中道については「後に当に之を弁ずべし」[37]といいながら後述の文章にもこれに該当する文面の見当らないのはいささか不備な感を免れないが、しかし、開善のいう三種中道、とくに世諦中道について、因果の中道、相続の中道、相待の中道の如く明記してあるのは『二諦義』のみであって、後の『中

観論疏』では①の非有非無、②不常不断の二つが、『大乗玄論』では②不常不断が世諦中道として紹介されているに過ぎない。(38)

『二諦義』ではこの開善説に対して、とくにその相違を明確にし、独自の「三種中道説」を立ててこれを論難することはなされていない。「三種中道説」が完全に整理された形で提示されているのは、『中観論疏』と『大乗玄論』の二書のみであって、いずれも吉蔵の晩年に成立したと考えられる論書である。したがって、この思想は吉蔵の円熟期に属するものであろうが、その萌芽は初期時代の作品たる『二諦義』においても十分に認められるところである。たとえば、『二諦義』によれば、開善は二諦合明の中道を非真非俗の中道と称しているが、開善はすでに二諦を「一真不二の極理」であるといい、究極的な真理であるとみなしている。しかるに荘厳寺僧旻が同じように約理の二諦を説いても「仏果、涅槃は二諦の外に出ず(39)」と明かしたのに対し、開善は「二諦に法を摂し尽す(40)」と明かして、別法として非真非俗の法を立てることをしない。したがって、開善のいう非真は俗諦に他ならないし、非俗は真諦に他ならない。かくして「俗非レ真真非レ俗為ニ非真非俗一」のみで、二諦合明の中道は成立しないというのである。これを『中観論疏』には、

彼の二諦合明の中道というは、謂く非真非俗を名づけて中道と為す。是れ亦然らず。非真は猶し是れ俗なり、非俗は猶し是れ真なり。還って是れ二諦なり。更に別の中なし(41)。

と論破している。この反論は『二諦義』と全く同じである。ただ、『中観論疏』の場合、世諦中道、真諦中道の各々についても、一々これを反駁し、「以レ此推レ之三中不レ成、為レ対ニ此三種中不一レ成故、今明ニ三種中道一」と称して、新たに三論学派における独自の三種中道説を建立しているのが際立った両者の違いである。つまり、『二諦義』においては、単に開善と同じように「非真非俗」を二諦の体として説くにとどまり、彼の三種中道説に対して積極的に自家の三種中道を説くことはしていないのである。しかし、同じように非真非俗を説きながら、そこには両者の立場の相違をはっきり打ち出している。そして、これは初章二諦義から一貫して変ることのない三論学派の約教二諦説に基づくものである点を、次のように強調している。すなわち吉蔵は、

今明さば即ち、非真非俗を以て二諦の体と為し、真俗を用となす。亦理教と名づけ、亦は中仮と名づく。中仮重ければ、中仮と名づけ、理教重ければ理教と為す。亦体用重ければ体用と為す。故に不二を体と為し二を用と為す。略して章門を標すること此くの如し。若し前の二諦の大意を了すれば、則ち二諦の体の義は已に応に見る可し。[42]

と述べているのである。ここで吉蔵が「略標章門」と称しているのは、これが有無相即の初句から一貫する三論二諦の「初章義」であることを示すものである。すなわち、約教二諦説の立場からすれば、二諦は方便・言教を意味するから、当然その体は不二・中道・一道清浄であると説くことによって、或いは、体用・理教・中仮等の種々な関係においてこれを説示することができる、とここに示唆しているのである。これらの諸概念の論理的連関については、すでに第二章「吉蔵思想の論理的構造」において考察したので、ここでは略してふたたび述べることはしないが、三論学派の三種中道説が、開善のいう三種中道説と如何に相違するかを次に『中観論疏』において見てみたいと思う。

(三)

三種中道に関する成実学派と三論学派の相違は『中論』の八不義を釈するにあたって、吉蔵が採用した師の興皇寺法朗の「三種方言」の第二に詳しく述べられている。すなわち、

師、又、一時の方言に云く、八不に就いて三種の中道を明かす所以は、凡そ三義あり。一つには、如来は得道の夜より涅槃の夜に至るまで、常に中道を説きたまうことを顕わさんが為なり。中道は復た無窮なりと雖も、略して三種を明かせば則ち一切を該羅す。故に此の偈に就いて三中を弁じて、総じて仏の一切の教を申ぶ。二には、此の論を既に中論と称す。故に八不に就いて中道を明かす。中道は多しと雖も三種を出でず、故に此の偈について三中を弁ず。

三には、仏教を学する人の、三中を作ること成ぜざるが為の故に、偏病に堕在す。

今、彼の中の義成ぜざるに対して、中の義を成ぜんと欲するが故に三種の中を弁ずるなり。[43]

と述べて、最後に、前述せる成論師の三種中道義の不成に対して、新たに八不に就いて三種中道義の正説を建立しようとしたことを示している。一々の破折については前項ですでに見た通りであるのでこれを略すが、両者において三種中道が成立するかしないかの根本的な相違点は何かと言えば、すなわち次のように対遮的な立場の違いがあるからである。

成実学派の立場

(一) 有の有なるべきあれば、則ち生の生ずべきあり。則ち生の生ずべきあれば、則ち滅の滅すべきあり。

(二) 生の生ずべきあれば生は滅に由らず。滅の滅すべきあれば滅は生に由らず。

(三) 生は滅に由らずして生なれば、滅が生に非ず。滅は生に由らずして滅ならば、生が滅に非ず。生は滅が生に非ざるが故に、生是れ自生なり。滅は生が滅に非ざるが故に、滅是れ自滅なり。

(四) 自生なれば則ち是れ実生なり、自滅なれば則ち是れ実滅なり。

(五) 実生実滅なれば則ち是れ二辺なり。故に中道に非ず。

(大正蔵四二・一一上—中)

三論学派の立場

(一) 有の有なるべきなければ、空を以ての故に有なり。則ち生の生ずべきなし、亦滅の滅すべきなし。

(二) 生の生ずべきなし、滅に由るが故に生なり。滅の滅すべきなし、生に由るが故に滅なり。

(三) 滅に由るが故に生なれば、生は是れ滅が生なり。生に由るが故に滅なれば、滅は是れ生が滅なり。生は是れ滅が生なれば、生は自生にあらず。滅は是れ生が滅なれば、滅は自滅にあらず。

(四) 生は自生に非ず、但し世諦の故に仮りに生と説く。滅は自滅に非ず、但し世諦の故に仮りに滅と説く。

(五) 仮生なれば不生なり、仮滅なれば不滅なり。不生不滅を世諦の中道と名づく。世諦の生滅に対して真諦の不生滅を明かす。空が有を以て世諦と為れば、世諦は仮生仮滅なり。有が空を真諦と為れば、真諦は不生不滅なり。此の不生不滅は自の不生不滅に非ず。世諦の仮生に待して真諦の仮不生を明かし、世諦の仮滅に待

して真諦の仮不滅を明かす。非不生非不滅を真諦の中道と為す。二諦合明の中道というは、無生滅が生滅を世諦と為し、生滅が無生滅を真諦と為す。無生滅が生滅なり。豈に是れ生滅ならんや。生滅が無生滅なり、豈に是れ無生滅ならんや。故に生滅に非ず無生滅に非ざるを二諦合明の中道と名づく。

（大正蔵四二・一一中）

三種中道説については、すでに三論の「初章義」とともに考察したことであり、また、法朗が三種中道を種々の視点から論述した「三種方言」の違いについても、「四種釈義」との関連において論述したので、ここでは改めて論ずることはしないが、前述のように、三種中道説そのものは、すでに梁代の開善寺智蔵等において説かれていた学説であり、吉蔵乃至法朗において、「初章義」に見られるような因縁の二諦の立場から新たに換骨奪胎して説かれたものであるともいえるのである。

四　二諦の相即と並観

(一)

本節の序において述べたように、中国仏教における吉蔵の時代には、むしろ約理的な二諦説が学界の大勢をしめていたということは、発達史的にそれが後代のものであったという以外に、看過出来ない今一つの問題は、二諦説は二諦観とも呼ばれるように、修道の要諦である観法と密接に結びついていたということである。それは〈出入観〉と呼ばれ、二諦の相即と関連するとき、さらに〈並観〉の名をもって呼ばれている。

慧均は、『四論玄義』において、二諦の相即を論じてその紙数の大半をこの並観義を説くことに費しているが、この問題は『二諦義』においても次のように扱われているのである。すなわち、

他の明さく、二諦は是れ二理有り、三仮を世諦の理と為し、四忘を真諦の理と為す、二理有るを以ての故に出入観有り、二諦並観有り。汝は今明さく、唯中道不二の理のみあり、云何が出入観有ることを得んや。両物有らば、出有り、入有るべし、既に二有ること無し、若為んが出入を明かさんや。(44)又二理有ること無し、若為んが並観を明かすや。二有れば並を論ずべし、既に二無し、何んぞ、並有ることを得ん耶。

という論難を予想しているのである。真俗の二諦は理として、観法の対象として、それが並観されるときに真俗二諦の相即が初めて成立する、という考え方がここにうかがえるのである。そこで、まず吉蔵は出入観と並観の位について、古来の三釈を紹介しているが、それによれば、

(一)は霊味法師の説で、初地の位で菩薩は真の無生を得るから初地の菩薩が二諦を並観するという。
(二)は羅什・僧肇等の説で、七地の菩薩が初めて真俗二諦を並観する。
(三)は梁の三大法師、つまり智蔵、法雲、僧旻等の説で、最も世に盛行していたもので、初地より七地に至るまでは出入観、八地に至って、初めて並観を得る。八地の菩薩が道観双行し、真俗並照するという。(45)

以上の三説を紹介した後で、次に山門(三論学派)の釈義を四節に分って説き、「此の四節は、但菩薩の要行たるのみならず、亦、是れ二諦の大綱なり」と称して、二諦並観の義を明かしているのである。四節とは、

(一)節　初発心より二諦を並観する。声聞と異なり菩薩は初発心のとき、不生不滅不二の観をなすから菩薩と呼ばれるのである。後心においても二諦を並観するが、これは明と晦との区別があるのみで、発心位と畢竟位とは二にし

て別ではなく、量的な違いだけで質的な違いはないという考え方である。

㈡節　前地の三十心には並観を得ず、初地の菩薩が初めて並観を得る。地前は凡夫位、初地は聖位である。前者は伏道、後者は断道である。これによって、並観、不並観を区別するもので、これは第一節が声聞対菩薩の基準で判じたのに対し、菩薩の中で地前と地後の別により並、不並を判じたものである。

㈢節　七地の菩薩が並観する。これは第一に七地の菩薩が無生忍を得るからで、六地までは無生を得ることが浅いから、順忍であり、七地は無生を得ることが深いから、無生忍となす。第二に行に約せば、初地は檀波羅蜜乃至六地は般若波羅蜜で、未だ方便を得ていないのに対し、七地に至って初めて方便を得る。方便と慧と並んで初めて二諦を並観するから七地に並観の義は成立する。

㈣節　八地の菩薩が並観する。これは功用と無功用について判ずるもので、八地以前は無功用道を得ないが、八地に至って初めて無功用の道を得るから、八地並観であるという。(46)

この並観の位処に関する四節転の義は従来の諸説を巧みに会通したもので、一種の折衷説であるが、同時に並観の位を固定的に見るのではなくて、種々なる立場から流動的に修道の立場に即して説いていこうとするものである。

㈢

成実学派が二諦を二理とみなすことによって出入観・並観が成立するというのは、当時の中国仏教において所謂観法の対境として真俗二諦が考えられていたことを意味する。すなわち禅定に入って世諦の理を観じ、ついで真諦の理を観ずるのが出入観であり、世諦・真諦の理が相即であると観ずるのが並観である。一般に、小乗の観法が具体的な事物を対象として観を修するのに対し、大乗の観法は空理のように抽象的な真理そのものを対象として観を修したのである。したがって観法の立場からは、二諦は文字通り真理そのものでなければならないというのである。これに対し吉蔵は、二諦が二理であるならば、二理は二体であるか、一体であるかと反問し、若し二諦一体ならば、

両境有る中に在りて而も双照するを並観と為せば是の事然らず。経に明かさく、有即是空なりと照し、空即是有な

りと照す、と。何れの時にか両境有りて凝然として中に在りて双照するを並観と為すや。(47)

と述べている。つまり真俗・両理・両境を共に観ずるのが並観なのではなくて、有即是空、空即是有なりと観照するのが並観であると、並観の意義を根柢から問うているのである。また、若し二諦一体ならば、すでに、一体は並観を得ずという成実の三論に対する批難（三論学派も中道不二の理を二諦の体とみなすから）と矛盾するし、また「此れ従り彼に入る」という成実学派のいう出入観も成立しないとして、再び一異のジィレンマを駆使して、これを種々に論破しているのである。

そこで、最後に三論学派のいう並観とは何かというと、吉蔵はしばらくこれを三種並観として次のように説くのであるが、その前に出入観について、

出入観とは大師の云く、心常に正観の中に在りて行ずるを名づけて入と為し、纔りに心を生じ、念を動ずるを即ち名づけて出と為す。断常の心を起こすを出と為し、正観に在るを入と為すなり。(48)

といって、従来の「従ㇾ此入ㇾ彼」という段階的・次第行的な観法とは異なった見解を打ち出している。このような単純な説相は、一見、中国仏教の止観の発達史的な見地からは退行的なように見えるが、ここには抽象的な理法にせよ、これを観法の対象として設定することを拒絶し、捨象して行こうとする傾向がうかがわれるのである。したがって、かかる出入観の立場からすれば、次に説く三種の並観はまた三種の出入観に他ならないとして、出入観についてはとくに三種を立てることをしないのである。

三種並観

(一) 横論二諦教の並

仮に有と説き、非有を有と為し、仮に無と説き、非無を無と為す。非有を有と為すは無を指して有と為すなり。

非無を無と為すは有を指して無と為すなり。無を指して有と為れば、有を照すは即ち無を照すなり。有を指して無と為れば、無を照すは即ち有を照すなり。此れを並観と為すなり。

㈡　不二横竪の並

二が不二、不二が二なり。只二は不二に即し、只不二は二に即す。二の不二に異なる無し、不二の二に異なる無し。故に仮名を壊せずして諸法の実相を説き、等覚を動ぜずして諸法を建立す。若し二不二に異なれば、則ち仮名を壊して実相を説くなり。仮名を壊せずして実相を説くが故に二即ち不二なり。故に二不二横竪の並なり。

㈢　得失の並

菩薩は常に無得を照し、有得を照す。道未だ曽て得と無得とにあらず。衆生に於いては有得なり、諸仏菩薩に於いては無得なり。今還って衆生の有所得を照し、菩薩の無得を照す。此の二観は常に照して一念として照さざる時有ること無し。若し便ち一念も有得の衆生を照さざれば、諸仏に即ち機を漏するの失有りなん、衆生の機発すとも即便ち覚せざらん。是の為の故に、所以に常に有得の衆生を照す。（中略）此れは即ち常に得無得を照すを並観と名づくるなり。(49)

と説いている。㈠は教諦としての二諦を説く立場から有無相即を観じ、さらに㈡において不二中道の理の立場から「不レ壊二仮名一説二諸法実相一不レ動二等覚一建二立諸法一」を観ずる。㈢においては対機教化の立場から菩薩の無得と衆生の有得とを観ずる、という三つの立場からする夫々の並観を明かしている。とくに㈢の並観について「此の義最要なり」と述べているのは、二諦教門の立場からする二諦観のあるべき方向を示している。若し悟って衆生を見ないならば、唯真にして俗無く、感応は交らず、凡聖は隔絶してしまうのである。吉蔵はこれを「狐真独り存し、逈聖単に立つるなり」といっている。そこで「聖人は聖に於いて空なりと知り、凡に於いて有なりと知る。凡に於いて有なりと知るを以ての故に化することを得るなり」といって、於諦を媒介することによって、本来、教化の方便・手段としての約教の二諦が、二諦観という観法の場においても成立することを説いているのである。

註

(1)『二諦義』巻上「今正此一句、明依二諦説法、所依是於諦、説法是教諦也」(大正蔵四五・七九上)

(2)同、「論四諦品前釈二諦、次釈依二諦説法、前釈二諦云、(中略)此則前釈二諦竟、然後明諸仏依是二諦為衆生説法、故知、二諦是本、説法是末、二諦是所依、説法是能依」(大正蔵四五・七八中)

(3)「於」は「望」の義で、思を境に対してするという意味、すなわち凡夫の思いは境に於いて有であり、聖人の思いは境に於いて空、如来の思いは非空非有であると註釈されている(国訳『大乗玄論』巻第一、三頁、註(一三)参照)。

(4)『大乗玄論』巻第一「能依是教諦、所依是於諦」(大正蔵四五・一五上)

(5)「世諦即第一義諦」の義を吉蔵はつねに『涅槃経』(南本、巻第十五梵行品第二十之二、大正蔵一二・七〇八上)に典拠を求めている。『二諦義』巻上(大正蔵四五・七九中)、『大乗玄論』巻第一(大正蔵四五・二二下)、『中観論疏』巻第三本(大正蔵四二・三五中)など、その例は非常に多い。第三章第四節「吉蔵における『涅槃経』引用の形態と特質」二、「頻出引用句について」参照。

(6)『二諦義』巻上(大正蔵四五・七九中)の大意。

(7)同、「言能所者、所依於諦則是能化、迷教於諦則是所化、(中略)言前後者与本末不異、所依於諦是本是前、迷教於諦是末是後、(後略)」(大正蔵四五・七九中―下)

(8)『大乗玄論』巻第一「本於是通迷、学教於別迷、通迷是本、別迷末、本是前迷、末是後迷」(大正蔵四五・一五中)

(9)『二諦義』巻上「然大師云、於諦是失、教諦是得、何者、言於諦失者、有於凡是実有、空於聖是実空、此空有於凡聖各実、是故為失也、言教諦得者、如来誠諦之言、依凡有説有、有不住有、有表不有、依聖無説無、無不住無、無表不無、此則有無二、表非有非無不二、二不二、不二二、不二二則是理教、二不二則教理、教理応教、理教表理、理教二不二因縁、是為得也」(大正蔵四五・七八下)。なお『大乗玄論』には「而師云、於諦為失、教諦為得者」(大正蔵四五・一五中)と結語のみを述べて、すぐ吉蔵の解釈に移っている。

(10)『大乗玄論』巻第一「問、何意開凡聖二於諦耶、答云、示凡聖得失、令転凡成聖」(大正蔵四五・一五中)

(11)『二諦義』巻上「於諦従両情解為名、但此義有両種、一者得失判二於諦、(中略)此有謂情有、此空真解空、謂情有為失、真解空為得、此就謂情真解判二諦也、(中略)二者就両謂判二於諦者、如色未曽空有、凡謂色有、於凡是実名諦、聖謂色空、於聖是実名諦、此之有無皆是謂情、故並皆是失、既凡謂有、聖謂空、此之空有悉須洗破、無如此有、無如此空、畢竟洗浄始

得明因縁空有、因縁空有、即非空有空有、既識非空有空有、即悟空有非空有也、前之空有並是所治之病、故皆失也、以如此義名教諦、以如此義名於諦」（大正蔵四五・八六下―八七上）

(12) 吉蔵が、教を諦とみなす理由は『二諦義』によれば次の六義である。

(一)依実而説、故所説亦実、是故名諦
(二)如来誠諦之言、是故名諦
(三)説有無教、実能表道、是故名諦
(四)説法実能利縁、是故名諦
(五)説不顛倒、是故名諦
(六)得如実語如実而説、是故名諦（大正蔵四五・八六下）

(13) 珍海は『三論名教抄』巻第一で実敏僧都の『二諦私記』（欠本）を引いて、吉蔵の於・教二諦義を次のように整理している。

「敏僧都記云、大判二諦有三種、一所依於諦（亦名本於、亦名通迷）、二教二諦、三迷教於諦（亦名学教於、亦名別迷）」（大正蔵七〇・六九三中）

(14) 吉蔵二諦義の「一節転・両節転」の意義については、つとに早島鏡正「成実、三論両家の二諦論争」（『宗教研究』一三一号、昭和二十七年八月）に指摘されている。

(15) 『二諦義』巻中「所言一節転二節転、何者是耶、一節転者、説有於凡是諦、説空於聖是諦、作如此説者、令衆生転有入空、何者、有於凡是有、此有実無所有、直説有於凡是有、則知此有不有、此正為凡夫、凡夫謂諸法実有、今説此有於凡是有、若知有於凡是有、即知此有非有、斯則因有悟不有、（中略）両節転者、説有於凡是実、対有於凡是実、説空於聖是実、名二於諦、既説空有於縁二、即知於二不二、説於二顕不二、（後略）」（大正蔵四五・九三中）

(16) 同、「若好釈者、於二者明非二、非謂是非二、若言於二為顕不二、此言平鈍、若駿悟解者於二者明非是二非謂是非二」（大正蔵四五・九三中）

(17) 『大般涅槃経』（南本）巻第十五梵行品之二（大正蔵一二・七〇八上）

(18) 『摩訶般若波羅蜜経』巻第一奉鉢品第二「離色亦無空、離受想行識亦無空、色即是空、空即是色」（大正蔵八・二二一中―下）巻第三集散品第九「離空亦無色、色即是空、空即是色」（大正蔵八・二三五上）等の取意。

(19) 『維摩詰所説経』巻中入不二法門品「色即是空、非色滅空、色性自空」（大正蔵一四・五五一上）

(20)『二諦義』巻下「雖有三経文、諸師多就大品経、明色即空空即色也」（大正蔵四五・一〇五上）

(21) 同、「此三経来意是同、言不無奢切、何者涅槃経言奢、大品浄名経言切、涅槃経奢者、涅槃云世諦即第一義諦、不云第一義諦即世諦、故涅槃言奢、大品浄名切者、大品色即是空空即是色、浄名亦爾、所以為切也」（大正蔵四五・一〇四下）

(22)『四論玄義』巻第五「若言真即俗、俗即真者、此是奢論、若言色即是空、空即是色、此即是切論、雖復奢切、同弁相即義」（続蔵一・一・七四・一・二七右上）

(23)『大乗玄問答』巻第一「涅槃明、即可不相離即、般若所明者、即是之即也、謂即有二義、一者即是之即、二者不相離之即也、故二経所明、其意不必同也」（大正蔵七〇・五七三上―中）

(24)『二諦義』巻下「（今出荘厳開善竜光三人釈二諦相即義）荘厳云、縁仮無可以異空故俗即真、四忘無可以異有故真即俗、雖俗即真、終不可以名相為無名相、雖真即俗、終不可以無名相為名相故、二諦不異為相即也

次開善云、仮無自体、生而非有、故俗即真、真無体可仮故真即俗、俗即真、離無無有、真即俗、離有無無、故不二而二、中道即二諦、二而不二、二諦即中道（中略）

次竜光解二諦相即義、此師是開善大学士、彼云、空色不相離、為空即色色即空、如浄名経云、我此土常浄、此明浄土即穢土処故、言此土浄、非是浄穢混成一土、何者、浄土是浄報、穢土是穢報、浄土浄業感、穢土穢業感、既有浄報穢報浄業穢業、故不得一、但不相離為即也」（大正蔵四五・一〇五上―中）

(25)『大乗玄論』巻第一「開善明、二諦一体、用即是即、竜光明、二諦各体、用不相離即、衆師雖多、不出此二」（大正蔵四五・二二下）

(26)『四論玄義』巻第五「成論師解、相即有両種、一云二諦異体而同処、故名相即、二云一体故言相即、即是即是之即也」（続蔵一・一・七四・一・二七右上）

(27)『二諦義』巻下「竜光明異体、此義自反経、不須更難」（大正大四五・一〇五中）『大乗玄論』巻第一「若二諦各体、如牛角、并違諸経論、不足難也」（大正蔵四五・二二下）

(28) 同、「今且難荘厳開善二家、荘厳云、縁仮不異真、四忘不異俗、名相終不為無名相、無名相不為名相、此言自相反、汝既真即俗、俗即真、名相為無名相、無名相為名相、那得俗即真、名相不得為無名相耶、彼師云、我名相復有即無名相義也、又責、汝若名相即無名相、可得世諦無名相真諦有名相不、彼云、真諦終無名相、俗諦終有名相、若爾終是二見、不得相即也、彼云、我体常即、但名義異耳、又責、汝俗体即真、俗名即真不、若名義即真者、真諦既常、名義即常、名義無常、真亦即無

常、若名義不即真、名義出真外、出法性外故不可也、（中略）次難開善、有両関、非但難開善、遍難衆師、経有二諦相即、総而難之、第一難云、色即空時、為色起之時、空与色同起故云色即空、為当色未起前已有此空故云色即空耶、若使色未起時已有即色之空者、此則空本有色即始生、本始為異、云何相即、本有空即常、始有色則無常、常無常異故不得即也、若言空与色倶起者、則空与色倶是始有、皆是本無今始有皆無常也、第二難云、汝色即空時、為空色分際、為不分際、若不分際則混成一、若空色一皆常皆無常、真俗一言俗無常真常者、即例難真俗一真無常俗常也、若分際則空色異、雖即終分際終異」（大正蔵四五・一〇五中―下）

(29)『二諦義』巻下「大品云、色即是空、空不名色、従来不解此言、今明者、此則双搏一異両見、何者、色即空、此破凡夫二乗等見、彼謂、色異空折色方得空、是故破云色即是空也、空不名色者、破即見、向明色即空、便作即解、是故破云空不名色、若有色可言色即空、既無有色、何得言色即空耶、此即借一以出異、借異以出一、借有以破無、借無以破有、此言即不即、竝為衆生、四悉壇中、対治悉壇用也」（大正蔵四五・一〇七中―下）

(30)『大乗玄論』巻第一「今明、二諦非一非異、離四句為体、亦明、非一非異、非不相離即、非即是即、離四句為即」（大正蔵四五・二二下）

(31)『二諦義』巻下「大師旧云、仮名説有、仮名説空、仮名説有為世諦、仮名説空為真諦、既名仮有、即非有為有、既名仮空、即非空為空、非有為有、非異空之有、非空為空、非異有之空、非異空之有、有名空有、非異有之空、空名有空、有名空有故空有即有空、空名有空故、有空即空有也、師釈相即義、方言如此」（大正蔵四五・一〇五下）

(32)同、「今略出当路三家解、試而論之、大師常出三家明二諦体義、第一家明二諦一体、第二家明二諦異体、第三家明二諦以中道為体

就明二諦一体家、復有三説、一云真諦為体、二云俗諦為体、三云二諦互指為体、第一真諦為体者、有二義、一者明空為理本、明一切法皆以空為本、有非是本、為是故以真諦為体也、二者有為俗諦、折俗本為悟真、故真為体也、言俗為体者、要由折俗故得真、若不折俗則不得真、良由前折俗故得真、所以俗為体也、第三家説互指為体云、前両家並僻、今明具二義、明空為有本故真為俗体、俗為真用、折俗得真故、俗為真体、真為俗用、二諦互為体、真俗互為用也、此即是開善門宗有此三釈、開善本以真為体、余両釈支流也、第二家明二諦異体、三仮為俗諦体四忘為真諦体、名相為俗諦体、無名相為真諦体、故二諦体異也第三明中道為二諦体者、還是開善法師用中道為二諦体、彼明二即於不二、故彼序云、二而不二、二諦即中道、不二而二、中道即二諦、故以中道為二諦体、此即総論有三家、別開則有五釈也」（大正蔵四五・一〇七下―一〇八上）

（33）『大乗玄論』巻第一「二諦体第五、常解不同、有五家、初家明、有為体空為用、何故爾、明世諦是有、行者折有入空、無有因空入有、故有是其本、空為其末、第二家云、以空為体、有是其用、何以故、明空為理本、古今常定、有是世間法皆従空而生、故空為其本、有是其用、第三云、二諦各自有体、以世諦仮有是世諦体、仮有即空無相是真諦体、故言二諦各有体、第四云、二諦雖是一体、以義約之為異、若以有来約之即名俗諦、以空約之名為真諦、而今此二諦唯一、約用有二、第五云、二諦以中道為体、故云、不二而二、二諦理明、二而不二、中道義立、彼家有時亦作体用相即、今皆不然」（大正蔵四五・一九上）

（34）『四論玄義』巻第五「所言二諦体、師説不同、具如五重中道中説也、今更明之、一云、二諦以有為体、空是其義、所以然者、縁有故空、豈非就有上論空、空以有為其体、有以空為義用、故居士経云、五受陰洞達空是苦義也、今謂不然、若言以有為体、則応以有為理、若不是理空則非理、亦応有是諦無非無諦也、二云、諦以空為体、有是義用、故大品経浄名経等、空為諸法本也、今亦不然、亦類破之、亦有無既異、常無常異、寧得為体也、三二諦各有体、有以有為体、空以空為体、今随（ママ）不然、各有二諦体、則成両理別異、不応相即、而今経中言色即是空空即是色、那得有両体也、四二諦共一体、随両義取、若将有来約則以有為体、若将無来約則以無為体也、今謂不同、若言一理随両義約者、為是一理而両義約、為是両理而両義約、若是一理則成一諦、若有二理則応両体也、五二諦中道為体、有無為義、今謂不然、為当合此中道之体、而有有無両用、為当離此中道而有有無両用、若合此中道唯応有一用、不応二用、若離此中道為両用者、中道既被離即非復中道、故二諦自有二体、何得同以一中道為体」（続蔵一・一・七四・一・二八右上—右下）

（35）『二諦義』巻下「世諦中道者有三種、一因中有果理故非無、即無果事故非有、非有非無因果中道也、二者実法滅故不常、相続故不断、不常不断相続中道也、三者相待中道、（中略）真諦中道者、非有非無為真諦中道也、二諦合明中道者、非真非俗為二諦合明中道」（大正蔵四五・一〇八上）

（36）三仮については諸処に説明が見られるが、たとえば『二諦義』の巻下「二諦摂法義」第六に「為異具所成故是因成仮、異具所成者四微成柱五陰成人也、前念滅後念続前念名相続仮、長短方円名相待仮、具三仮故為世諦」（大正蔵四五・一一三上）とあるなど参照。

（37）註（35）の引用中、略せるもの。「三者相待中道、後当弁之」（大正蔵四五・一〇八上）とある。

（38）『中観論疏』巻第一本「三者為学仏教人作三中不成故堕在偏病、今対彼中義不成、欲成中義故弁三種中也、問、云何学仏教人三中不成、答、他云実法滅故不常、仮名相続故不断、不常不断名世諦中道、今謂、不常猶是断、不断猶是常、唯見断常何中之有、又言因中未有果事故言非有、有得果之理故言非無、非有非無為世諦中道、考而論之、非有猶是無、非無猶是有、

亦無中矣」（大正蔵四二・一一上）
『大乗玄論』巻第一「又学仏教人作三中不成故堕在偏病、今対彼中義不成故弁三中、問、云何学仏教人三中不成、答、他云、実法滅故不常、仮名相続故不断、今謂、不常猶是断、不断猶是常、唯見断常、何中之有、為対此三中不成、明三種中道」（大正蔵四五・二〇上）

(39)『二諦義』巻下「荘厳明、仏果涅槃、出二諦外」（大正蔵四五・一〇八上）

(40) 同、「開善明二諦摂法尽」（同）

(41)『中観論疏』巻第一本「彼二諦合明中道者、謂非真非俗名為中道、是亦不然、非真猶是俗、非俗猶是真、還是二諦、更無別中」（大正蔵四二・一一上）

(42)『二諦義』巻下「今明、即以非真非俗為二諦体、真俗為用、亦名理教、亦名中仮、中仮重名中仮、理教重為理教、亦体用重為体用、故不二為体、二為用、略標章門如此、若了前二諦大意、則二諦体義、已応可見也」（大正蔵四五・一〇八中）

(43)『中観論疏』巻第一本「師又一時方言云、所以就八不明三種中道者、凡有三義、一者為顕如来従得道夜至涅槃夜、常説中道、中道雖復無窮略明三種、則該羅一切故、就此偈弁於三中、総申仏一切教、二者此論既称中論、故就八不明於中道、中道雖多、不出三種、故就此偈弁於三中、三者為学仏教人作三中不成、故堕在偏病、今対彼中義不成、欲成中義故弁三種中也」（大正蔵四二・一一上）

(44)『二諦義』巻下「他明、二諦是有二理、三仮為世諦理、四忘為真諦理、以有二理故、有出入観、有二諦並観、汝今明、唯有中道不二二理、云何得有出入観、有両物可有出有入、既無有二、若為明出入耶、又無有二理、若為明並観耶、有二可論並、既無二、何得有並耶」（大正蔵四五・一〇九中）

(45) 同、「今且論出入観並観位処、何位出入観、何位並観耶、古有三釈、一者霊味法師明、初地菩薩二諦並観、初地得真無生、故得並観也、二者什肇等諸師明、七地菩薩得並観、故肇師云、施極於施而未嘗施、戒極於戒而未嘗戒、此即施無施並故也、三者即是三大法師、於世盛行者、八地並観、初地至七地出入観、八地始得並観、八地菩薩道観双行、真俗並照也」（大正蔵四五・一〇九中）

(46) 同、「四節者、一者山中師云、従初発心已来即並観、問、若為初発心即並観耶、解云、初発心即学二諦、無有菩薩不学二諦者、凡是菩薩即学二諦観、為是故初発心即学二諦並観、乃至後心亦学二諦並観、而不無明晦為異、晦故為初心、明故為後心、此明晦判前後、非是並不並而判前後也（中略）

第二節明並観者、明地前三十心未得並観、初地菩薩始得並観、地前非不並、将初地格之、明地前浅故云未並、初地深故並、地前是凡夫位、初地是聖位、地前伏道初地断道、就此等義判並不並也、然前節対声聞明菩薩並観、今就菩薩中自論並不並也
(中略)
第三節明七地菩薩並観、大論云七地菩薩得無生忍、大品云等定慧地也、所以七地並観者、摂前六地並為順忍故未並、七地得無生忍故並也、十地皆無生、前無生浅故為順忍、七地無生深故為無生忍也、又約行論、初地檀波羅蜜、六地般若波羅蜜、未得方便、七地得方便、慧無方便縛方便無慧縛、七地得方便、慧有方便解、方便有慧解、具二慧故並観、前六地非不並観(中略)第四節者、従初心訖至七地、未得並観、至八地始並観、此就功用無功用判之、初心至七地、未得無功用道、八地得無功用道故、七地已前、未得無功用道、未並観、八地得無功用道、故得並観、此約功用無功用道、判並観不並観也、今明並観、有此四節、並出経論、若偏執者則成失也」(大正蔵四五・一〇九下—一一〇上)

(47) 同、「有両境、在中而双照為並観、是事不然、経明、照有即是空、照空即是有、何時有両境、凝然在中双照為並観耶」(大正蔵四五・一一〇中)

(48) 同、「出入観者、大師云、心常在正観中行名為入、纔生心動念即名為出、起断常心為出、在正観為入也」(大正蔵四五・一一〇中)

(49) 同、「次明三種並、然此三並、即三出入、言三並者、一者即横論二諦教並、如前所説、仮説有非有為有、仮説無非無為無、非有為有、指無為有、非無為無、指有為無、指無為有、照有即照無、指有為無、照無即照有、詺此為並観也(中略)二者二不二横竪並、二不二不二二、只二即不二、只不二即二、無二異不二、無不二異二、故不壊仮名、説諸法実相、不動等覚、建立諸法、若二異不二、則壊仮名説実相、不壊仮名説実相故、二即不二、所以二不二横竪並也(中略)第三明得失並(中略)菩薩常照無得照有得、道未曽得無得、於衆生有得、於諸仏菩薩無得、今還照衆生有所得、照菩薩無得、此二観常照、無有一念不照時、若使一念不照有得衆生、諸仏即有漏機之失、衆生機発、即便不覚、為是故、所以常照有得衆生(中略)此即常照得無得名並観也、此義最要、応須知之」(大正蔵四五・一一〇中—下)

第二節　二智の構造

一　二智と二諦

吉蔵の教学を構造的にみた場合、基本的には「理と教」、「体と用」という範疇に摂せられることはすでに述べたが、これを内容的にいえば八不中道が理であり真俗二諦が教である。そしてこの教についてさらに体用を分つと、教の体が〈二諦〉であり、教の用が〈二智〉であるという。すなわち『中観論疏』に、

初明教体、即是二諦、次明教用、即是二智　（大正蔵四二・九中）

と述べている。このように諦と智は本来体用という相即関係にあるから不二のものである。諦によらなければ智を悟ることもないし、智をもってしなければ諦を明かすこともない。だから仏にあっては内に二智があって、外に説くのが二諦であるが、衆生にあっては、仏の説く二諦の教によって二智を発生するのである。そこで、諦と智は本来不二の二であり、二が不二であるが、縁に望むれば、教によって智をおこすという形式をとるところから、二諦は教体であり、二智は教用であると称するのである。これを前述の『中観論疏』には、

諦と智とは行説の因縁なりと明かさんと欲う。今は正しく縁に赴いて教を説く、故に先ず諦を明かし、次に智を弁ずるなり。又先に二諦を明かし、後に二智を明かすことは、前には正しく説教を明かし、後には教意を明かす。八不二諦を説く所以は、衆生をして二智を発生せしめんが為めの故なり。(1)

といっている。ここで諦と智は「行説の因縁」なりと称しているが、『大乗玄論』「二智義」には、これを「因縁の境智」と称している。すなわち、

智は境によって発生するのであるから、境は智の本である。境は独立のものではなく、智によって名づけられるから、智が境の本である。したがって、境に非ざれば智を発することもなく、智に非ざれば境を照らすこともない。前者の意味では境は能発で智は所発であるが、後者においては智は能照で境は所照である。そこで境の能発と所照、智の能照と所発という境智の能所関係ができるが、このように境の所を智の能となし、智の所を境の能となすのであるから、境が前で、智が後ということもできないし、智が前で、境が後ということもできない。また境智は一時なのでもない。このような、二が不二、不二が二の境智をただ「因縁の境智」と称することができるのみである。[2]

といっている。この『大乗玄論』のいう「因縁の境智」が何かといえば、

如来常依二諦説法、故二諦名教、能生二智、故二諦名境　（大正蔵四五・五五中）

といって、明らかに境とは二諦をさし、智とは二智であるといっている。

智（jñāna）とは、一般に「決定知、無所疑故名為智」[3]といわれるように、およそ、世間・出世間の一切の事理に対し、決定し了知する精神作用であり、悟りと不可分のものであるから、仏教の諸経論には智に関する所説や類別はきわめて多いが、吉蔵のいう智とは、あくまで二諦に対する二智であり、真俗二諦によって生ずる二智のことであるから、この二智とはいわゆる「権実の二智」であることはいうまでもない。珍海は『三論玄疏文義要』巻第四にこれを、

問、依二諦境、発生二智、爾者二智者何、答、二智者権智実智也　（大正蔵七〇・二五五上）

と定義している。吉蔵乃至三論教学における中心課題は二諦説であるから、教の体としての二諦に対して、教の用に相当する二智義もとくに重要視されるのは当然であって、吉蔵はこれを、

> 此の義は既に衆聖の観心、法身の父母なり、必ず須らく精究すべし。（中略）此の義若し通ずれば、則ち方等の衆経は言を待たずして自ら顕わる。(4)

とまで極言している。したがって吉蔵は、その著述の随処にくり返しこれを説いていることは、ほかの教義に例を見ないほどである。たとえば、その最も著名なのは、『浄名玄論』に説く二智義であるが、これは実に『維摩経』の宗旨を弁ずる巻第四―第六の大半をしめるものである。(5) また『浄名玄論』の著わされたのは吉蔵が長安日厳寺に住するようになった五十一歳ごろであるが、これより先すでに四十代のはじめ江南会稽嘉祥寺にあって著わした『法華玄論』においても、この二智義に関してかなりまとまった論述をなしている。(6) そしてこれらを集成し総合的に論述したと目されるのが『大乗玄論』巻第四の「二智義」の一章である。(7) したがって吉蔵は、生涯にわたってこの二智を独立の命題として説き続けているのであって、これは同時代の祖師方に比べ、吉蔵において顕著な事実である。このことは、二智が二諦とならんで吉蔵教学においてきわめて重要な主題であったことを意味するものである。

二　二智の意味

(一)　般若

二智の名称については、一般的な通称として、吉蔵も権智・実智という表現を勿論用いているが、むしろ吉蔵における二智とは、「般若と方便」という表現で示されるのが通例である。それは如何なる意味をもつかというと、般若につ

いては、勿論、般若波羅蜜 prajñāpāramitā の謂であるが、権智に対する実智の場合、それは一般的には『摂大乗論』等にいう根本無分別智であり、[8] 如理智・出世間智・無生智などと称さるべきものである。しかし、吉蔵はこのようなことばを用いず、強いて翻じていうならば、正しく伝統にしたがって〈慧〉と称すべきであるとして、〈智〉という表現をさけている。〈般若〉の翻名に関しては「可翻」とする立場からは、古来、智慧・遠離・明度・清浄など、種々の翻訳がなされてきたが、[9]〈智慧〉というのがより一般的である。これを吉蔵はさらに単複に分ってそれぞれ〈智〉〈慧〉〈智慧〉と称する場合の意義を弁別している。なかでも吉蔵は〈慧〉と称する理由として次の四義をあげ、〈智〉〈智慧〉と称する場合より正しいというのである。すなわち、

(1) 十波羅蜜の第十の闍那（jñāna）を智と称するに対して、第六の般若（prajñā）を慧と称して、十波羅蜜の不同を明かすに準ずる。

(2) 第二に、空有の義の異を明かすために、空を照らすを慧といい、有を鑒みるを智となす。

(3) 第三に、因果の別によって、因を般若（prajñā）と名づけ、果を薩婆若（sarvajña）と称する場合、果地の sarvajña を一切智と称するに対して、因中の prajñā を慧となすのである。

(4) 第四は、これを人に約して凡聖に就いていう場合で、仏においてこれを智、闍那と称するのであって、凡聖に通じては慧と称するのである。[10]

〈智〉〈智慧〉と称する理由についても、それぞれ別して三義をあげているが、[11] それは〈慧〉の四義に比べると厳密には理由ともいえないものである。このことは、吉蔵が〈般若〉を強いて翻ずるなら前述のように〈慧〉とすべきであると考えていたからである。

そこで吉蔵は「慧を正翻となす。余は皆、義立なり」[12] と述べているが、このように、慧と智とを厳密に区別し、慧をもって般若の正翻であると判じたことはきわめて当然で、その理由としてあげる四義も正鵠を得たものである。般若は、一般に後得智に対する根本智、世間智に対する出世間智のように、智の語が添加されて用いられるのが普通であるが、

しかし、大乗仏教論書には内容にしたがって慧 prajñā と智 jñāna を分けて説くこともしばしば見られるので[13]、これは必ずしも吉蔵における独自の解釈とはいえないが、般若の翻名に関する歴史的な所説を整理し、正統的な解釈を示している点で注目されるものである。

ところで、吉蔵は般若が智と慧と智慧の三つに翻ぜられることについてそれぞれの意義を説き、〈慧〉が正翻であると称しながら、実際には〈般若〉という音写語をもって二智の実智を代表せしめている。吉蔵は、歴史的に般若を不可翻とする立場の人々の学説をも紹介しているが[14]、吉蔵は般若は翻訳すべきではないというこれらの人々にも反対で、正しく翻ずるならば〈慧〉とすべきであると主張していることは前述した通りである。では、なぜ〈般若〉の呼称をそのまま用いたかというと、般若は「不可翻」というよりは、むしろ「不可称」であるからというのである。その典拠となったものは『大智度論』で、同論の巻第七十に、般若波羅蜜は不可称であるというのを釈して、

不可称者、称名智慧、般若定実相、甚深極重、智慧軽薄、是故不能称　（大正蔵二五・五五二上）

と述べているが、これに依拠したからである。つまり、智慧は軽薄であり、般若は甚深極重であるから、軽薄の智慧をもって甚深の般若を称することができないというものである。なぜ般若が甚深で智慧が軽薄かといえば、

(1)　波若の体は縁観を絶し、智慧の名は観を主とす。
(2)　波若の体は智愚を絶し、智慧の名は知照を主とす。
(3)　波若の体は名字を絶し、智慧は則ち猶名言に渉る。
　故に波若の重なるに対して智慧の軽なるを明かし、波若の深なるに対して智慧の浅なるを弁ず[15]。

と述べている。すなわち、智慧というのはあくまで知照の名言で、観を主とするものであるが、般若の体は、智愚を絶し、名字を絶し、観を絶するものであるというのである。吉蔵は、しばしばこれを「絶観の般若」という呼称で呼んで

いる。すなわち、

智慧は是れ知照の名、豈に能く絶観の般若を称せんや[16]。

といっている。「絶観般若」の典拠となったのは曇影「中論序」の、

夫万化非無宗、而宗之者無相、虚宗非無契、而契之者無心、故至人以無心之妙慧、而契彼無相之虚宗、即内外並冥、縁智倶寂　（大正蔵五五・七七中）

という一文である。すなわち「内外並びに冥じ、縁智倶に寂なり」というのが、吉蔵によって「絶観の般若」と名づけられるのである。この「中論序」の一文は、前述の『大智度論』の引用に、「般若は実相に定う(かな)が故に深重である」という〈定〉が、〈契会〉の意味であるとして、「聖人は無心の妙慧を以て無相の虚宗に契う」という曇影のことばを引き合いに出したときに引用されたものである[17]。般若を〈絶観〉と称し、これに特別の意義を与えるのは、後世の禅宗においてきわめて特徴的なことであるが、それは、吉蔵の二智義におけるこの般若の性格づけに始まるといってもよい。このように般若を慧、もしくは智という翻名をもって称することをさけて、〈般若〉そのものをもって呼んでいるのは、後述するように二智は菩薩の行道の体系を示すものとして、二乗の智慧に簡異して、菩薩の智慧がその根源的なものを照尽することを示す意味で、特に〈般若〉という呼称に絶対的な意味を附与しようとしたからに他ならないのである。

㈡　方便

方便については、厳密には般若波羅蜜に対して漚和波羅蜜と称しているが[18]、これを方便と称するについて、

常啼品に漚和倶舎羅大師方便力と云う。漚和を方便と為し、倶舎羅を名づけて勝智と為す。般若の巧みなるを名づ

けて漚和と為し、其の用既に勝れたれば勝智と名づく。[19]

と述べている。実はこの吉蔵の〈方便〉なることばの原語解釈は少しく曖昧で、たとえば『維摩経義疏』巻第二にも、

　梵音に漚和拘舎羅と称し、此れには方便勝智と云う。方便は是れ善巧の名にして、勝智は決断の称なり。[20]

と定義しているが、ここでいう「善巧」と「勝智」は、ともに漚和拘舎羅（upāya-kauśalya）の拘舎羅（kauśalya）の訳語であって、「決断の称」というのは kauśalya の内容的説明とみらるべきものである。したがって、方便の原語的意味はここには示されていないのである。[21]

本来、方便（upāya）の意味は、upa √i から来たもので、「近づく」とか「到達する」というのが原意である。したがって、upāya という名詞には、approach, arrival という意味から「それによって人が或る目的を達するもの」という意味で、方法 way、手段 means という用例が示されているのである。[22] これから推して山口益博士は、〈方便〉の語源的意味に関して、「真如が清浄世間智として人間に到達し、人間に近づき、人間はそれを道とし、たよりとして二空所顕の真如に至らしめられることである」と述べているが、[23] そういう意味では本来果地の仏地についていわるべきものである。したがって、その相は無限であるべきであるが、吉蔵は仮りにこの方便（upāya）を般若（prajñā）に対して十対を分ち、その内容を具体化して見せている。これは後世日本の三論学者において「十番二智義[24]」あるいは「十対門二智義[25]」と称されているものである。すなわち、

(1)　直ちに空有を照らすを波若と為し、空を行ずるも証せず、有に渉るも著する無きが故に方便と名づく。此の照と巧と更に二体無し。巧なりと雖も照なり。故に名づけて実となす。照なりと雖も而も巧なり。故に方便と名づく。

(2)　空を照らすを実となし、有に渉るを方便となす。（中略）空は是れ実相なるを以ての故に名づけて実となし。波

若は空を照らすが故に名づけて実となす。復空を照らすと雖も即ち能く有に渉る。此の用既に巧なれば名づけて方便となす。
(3) 内に静鑒するを以て実となし、外に反動するを権となす。
(4) 波若を実となし、五度を方便となす。然る所以は、波若を空解となし、空解なるが故に実と名づけ、五度を有行となし、有行なるが故に権と名づくるなり。
(5) 空を照らすを実となし、空も亦空なりと知って即ち空を証せざるが故に名づけて権となす。(中略)初めには観心未だ妙ならざるが故に但能く空を照らし、既に転た精巧にして即ち空も亦空なりと知る。既に空も空なりと知りて仮名を壊せずして即ち能く有に渉る。始終に之を論ぜば猶是れ一慧なり。巧と未巧とに約するが故に権実を分つなり。
(6) 苦無常を知るが故に名づけて実となし、而も滅を取らざれば名づけて方便となす。生死の身は実に是れ苦空無常過患の法なるを以て実の如く之を照らすが故に実となし、二乗は此れを知って即ち之を滅せんと欲するが故に方便なく、菩薩は知ると雖も而も身を安んじ、疾に処して自ら行じて人を化す。故に方便と名づく。
(7) 直ちに身の病は故に非ず、新に非ずと知るが故に名づけて実となし、而も厭離せざれば称して方便となす。此れは但、有門に就いて権実を分つ。
(8) 浄名跡を毘耶に託するに不疾の身を実となし、現疾の迹を権となす。此れは虚実の義に拠って権実を明かす。
(9) 上の空有の二を照らすを以て方便となし、非空有の不二を照らすを実となす。非空非有は即ち是れ一実諦、一実諦を照らすが故に名づけて実となす。非空非有なりと雖も而も空有宛然たり、不二を動ぜずして善巧能く二なり。故に方便と名づく。
(10) 空有を二となし、非空有を不二となす。二と不二とを照らすを皆な方便と名づけ、非二非不二を照らすを実と名づく。浄名口を杜ぎ、釈迦室を掩うを乃ち名づけて実となす。[26]

というものである。ところで、本来、仏の智たるべきこの方便についても、吉蔵は権実の二智というものの、権智とい

う呼称はあまり使わず、専ら方便で通しているが、それは何故かというに、まず方便と権の長短を論じた場合、

　通ずれば即ち別なく、皆な是れ善巧の義なり。別して言をなさば、方便は則ち長、権の語は則ち短なり。[27]

と述べて、方便は長で権は短であるとしている。そしてその理由として、権智は方便中の用であるから短であるというのである。したがって権智という場合、それは仏の有智・差別智つまり方便波羅蜜中の、ただ外に現われた実際の変動（動き）であるから権の義は短であるとなすのである。この方便と権を意識的に使い分けている点については、興皇寺法朗（五〇七—五八一）が、『浄名経』を講述するときに明かしたという六種の二智を三双に分類して長短を論じた解釈（方便の実・権の実・実の方便・権の方便・方便の権・実の権）[28]を承けたものである。たとえば、前述の方便は長、権は短という解釈は、この三双六種二智の「方便の権」によるもので、方便の権とは、一般に空を照らすを実とし、有を照らすを方便となすが、この方便中にさらにまた権を起こすことで、内に有を照らすを実となし、外に動用として現われたものを権となすことをいったものである。いずれにしても、吉蔵においては、権実の二智とは、厳密には般若と方便を指すことは以上で明らかであろう。

三　二智と二道

(一)　般若道と方便道

そこで、二智が権智・実智というよりはむしろ般若と方便という名で呼ばれることは、吉蔵においてどういう意味を持つかというに、実はこの二智は、完成された仏の智というよりは、むしろ十地の菩薩の修道を論じ、その行道の展開であるところに特徴が見出せるのである。すなわち、『浄名玄論』にも明らかに『維摩経』が二智を宗とせる理由として、

爾炎（jñeya）は智母なりと雖も、而も三乗共観なり。二智は独り菩薩の法なり。故に般若は二乗・仏に属せず、但菩薩にのみ属せり。般若の巧なるを名づけて漚和となす。般若は尚二乗に属せず。漚和は即ち声聞は絶分なり。故に智をもって宗となす。(29)

と述べて、二智は独り菩薩の法にして、二乗や仏に属せずといっている。『法華玄論』には、「空有二慧是菩薩自行耳」（大正蔵三四・三九五下）とも称している。これを明らさまに、「般若道」「方便道」と称して、〈智〉が〈道〉と同義語であることを示したのが『大智度論』である。すなわち巻第百に、

菩薩道有二種、一者般若波羅蜜道、二者方便道　（大正蔵二五・七五四中）

とあり、吉蔵はこれに基づいて、菩薩に特有な二智とは般若道・方便道という二道にほかならないと断じたのである。すなわち吉蔵は、『大品般若』の九十章を開いて二道となし、前の六十六品は「般若道」を明かし、後の二十四品は「方便道」を明かすものであると断じ、(30)大乗の諸経中、菩薩の二智二慧を明かすこと『大品般若』がもっとも広説であると論じている。これは吉蔵二智義の教理的根拠が、根本的には羅什訳の『大品般若』と『大智度論』に基づくものであることを示している。『大乗玄論』『浄名玄論』とも二智義に関する「同異門」の一節があり、同処に「五時の二智」を説いて、当時流行の学説であった五時の教判に基づく各経の二智を論評しているが、それによると、

(1) 照事中之法為権、鑒四諦之理為実
(謂三蔵教二智也)

(2) 照真空為実、鑒俗有為権
(此大品教二智也)

(3) 知病識薬為権、応病授薬為実

（浄名経二智也）

(4)　照一乗為実、鑒二乗為権

（法花二智也）

(5)　照常住為実、鑒無常為権

（涅槃二智也）

（大正蔵三八・八八四下、四五・五六下）

というものである。このうち第二の『大品』の二智義を正依としたのは、『大品』の二智は直往の菩薩のために説くものであり、般若の起こったのも、まさに、「正しく因行を明かして、二乗に二慧なきことを斥し、菩薩の権実を具することを弁ずるがため」[31]であったからである。このように、『大品』の説く二智を根本所依とすると、『法華経』の三一の権実は廻小入大の菩薩のために説くのであり、『涅槃経』の二智は、鈍根の人のために常住を実となし、無常を権とするものであるというのが、前述の五時の二智の意味である。「五時説」そのものの、経典に対する価値序列的な見方に吉蔵は反対であることはすでに述べたが、今はしばらく、南方流行の学説に仮託して各経の説く二智の違いについて述べたものであろう。『大品』、もしくは『智度論』に正依して二智を説くということは、つまり二智は内容的に菩薩の二道というべきであって、これを般若道・方便道と称しているのである。この般若・方便の二道の窮尽こそ菩薩の修道の究極であるというのが、吉蔵二智義の根幹である。

(二)　三種般若

般若道と方便道の二道のうち、前者の般若道を三つに開いたのが「三種般若」である。すなわち、

又、三波若を立つるに、皆な波若道の中に就いて之を論ず。一には実相波若、二には観照波若、三には文字般若なり。実相は能く波若を生ずるが故に波若と名づけ、文字は能く波若を詮せば所詮を以て称となして亦波若と名づけ、三には観照の当体を名づけて波若となす。[32]

といわれる「実相般若」「観照般若」「文字般若」の三である。実相は能生の境であり、観照は所生の智であり、文字は能詮の文である。吉蔵はこの三を合して三双としている。すなわち、

(一) 実相を境となし観照を智となせば境智の一双である。

(二) 境智を所詮となし、文字を能顕となせば能所の一双である。

(三) 境智を自行となし、衆生のために説く文字を他行となせば自行化他の一双である。

また、この三般若を立つることによって、有為無為をつくすことができる。実相般若は無為の般若である。諸法実相は寂滅の相で、心行言語を断じ、不生不滅だからである。この実相によって観智を生ずる。観智は初めて生ずれば、有為の般若である。この有為・無為を詮表するのが文字般若であるから、文字般若は所詮にしたがえば、有為・無為の両者に通ずるが、その体からいえば有為般若である。また、実相般若を無為とし、文字般若を有為とすれば、観照般若は有為亦は無為に通ずる。菩薩は患累なお尽きず、生滅を免れないが、仏は惑として浄ならざるなく、生滅なきが故に無為だからである。なお『中観論疏』巻第二末には、『中論』の「菩薩坐道場時、観十二因縁如虚空不可尽」[33]という青目の釈文を引いて、

十二因縁は不生不滅なりと観ずるを以て、能く、観智を生ず。所観の十二の不生不滅は即ち実相般若なり。観智を生ずるは謂わく観照般若なり。然も十二因縁と境智とは更に二法なし。十二は本より生滅なし。顛倒に於いて生滅の十二を成ずる。今生滅の十二は本より不生不滅なりと了悟す。故に名づけて無生滅の十二となす。所観の義に約するが故に、十二を境となす。能観の義に約するが故に、十二は是れ菩薩の観なり。故に迷悟は更に二体なし。境智は別の両法に非ず。此くの如きの悟りを得るを以て、衆生のために法を説く。故に称して論と為す。即ち文字般若なり。[34]

といっている。つまり、実相般若と観照般若は、境智・能所の別であって本来別体のものではないといい、この悟りを

衆生のために説く、能詮の文、つまり、論が文字般若であるというのである。『三論玄義』ではこの実相と観照と文字の三般若が、それぞれ、中・観・論の三者に配当されている。[35] 三種般若の学説自体はおそらく南北朝時代の諸派の学説として当時流行のものであったらしく、吉蔵は、『大品経遊意』に次のように成論師の説を紹介している。すなわち、

復次経云説智及智処、皆名般若者、成論師云、謂教行境也、何者、教能詮智、智能照境、境能発智、此皆波若之縁、故総名波若、而観照波若実是智慧、故能照境、第一義空是智之縁故名実相般若、何者、我心悟理即生明解、違即生惑、故此三種其相性実異也（大正蔵三三・六四上―中）

というのである。すなわち教＝文字般若・行＝観照般若（智慧）・境＝実相般若（第一義空）の三種般若を説いて、この三種が「其相性実異也」と説いたというのである。三種般若の形式は吉蔵と全く同じであるが、さらに、境智の強調されるところに吉蔵説の従来の説と異なる特徴があるともいえる。すなわち、吉蔵は、

今解するに然らず。なんとなれば、若し境智の別有れば、境は智を生ぜず、智は境を照らさず。即ち是の性の義は断常を離れず。今解すらく、境は能く智を発し、智は能く境を照さば、境が智、智が境なり。境が智は是れ空の境智なれば、即ち境に非ず、智に非ず、平等無二なり。[36]

と説いている。実際に、成実学派にあってこの三種が「其性相実異也」と説いたかどうか確かめるすべもないが、三種般若の型としては、成実論師の説と全く同じものを継承しながら、境智の相即不二を強調することをもって、吉蔵が自説の特徴を述べているのであるから、両者の間には他の学説と同じように、形式において吉蔵が成実学派の説を借り来って、視点や立場の相違を明確にすることによって自家薬籠中のものとするという、よく見られるパターンがこの三種般若の説にもうかがえるのである。なお吉蔵は、持公が実相般若・方便般若・文字般若の三種般若を明かしたといっているが、[37] もしこの持公が慧遠の弟の慧持[38]（三三七―四一二）であるとすると、三種般若の説自体はかなり成立は古いとい

える。これが南朝の成実師によって継承せられ、吉蔵や慧遠に至って定着したものと考えられ、のちに華厳宗の祖師方によっても重用されているのは、吉蔵のこの境智相即の説が学説として定着し、継承されたものであるといえよう。なお前述の引用文では、十二因縁の不生不滅について、実相と観照を説く典拠を『大品般若』の「無尽品」に求めているが、これを吉蔵は『涅槃経』の同種の文に求める場合も見られる。すなわち、『大品経義疏』に三種般若の典拠を明かして、[39]

言観照者、如大経云、因因者如十二因縁所生観智、此則是観照波若（続蔵一・三八・一・一四左上）

と述べている。これは『大般涅槃経』（南本）巻第二十五師子吼菩薩品に依ったものである。[40]『大乗玄論』と『浄名玄論』はともに、実相の境と、観照の智の相関の典拠を『大品般若』と『涅槃経』の二者に求め、

次論二経、問、大品明実相不生不滅能生波若、涅槃云十二因縁不生不滅発観智、二経同釈境智、有何異耶（大正蔵四五・五六中、三八・八八四上）

といって、境智・因果について四句分別して、両者の開合不同を論じている。そして結局二経は何が故に開合不同であるかといえば、

涅槃は十二因縁に就いて境智の義を弁じ、衆生に皆仏性有りと明かさんと欲う。衆生は即ち是れ十二因縁なり。因縁の能生は即ち境なり、所生は即ち智なり。更に二体無し。故に境智を合するを明かす。大品は実相は波若を生ずるを弁ず。能生は即ち是れ無為の波若なり。所生は即ち是れ有為の観智なり。故に無為波若を転ぜずして有為波若を成ず。故に境智を開く。此れ皆不二にして二なり。故に二経は不同なり。若し二にして不二ならば更に異なし。[41]

と会通している。『浄名玄論』は、「般若は不二が二を明かし、涅槃は二が不二を弁ず、故に二経同じく境智を明かすも境智不同なり」[42]と結んでいる。つまり、『大品』は一実相に就いて強いて無為・有為の境智の二を開いたものとすれば、『涅槃』は十二因縁を観ずる智が仏性であると説いて、仏性が衆生に遍満することを明かすのであるから、衆生の仏性（智）が十二因縁の不生不滅（境）の仏性を見るという形をとるところから、すなわち不二の二の境智を説くといったものであろう。三種般若についても、吉蔵が『大品般若』と『涅槃経』をあげて、とくに「二不二」「不二二」の相即を論じている点で注目される。

四　二智の並観

以上で、二智とは般若道・方便道という菩薩の二道と同義語であることが明らかとなった。したがって、ある意味で二智を説くことは三論における断道を意味するものである。それ故この二智を菩薩の十地の修道に配当して、二智の並観を説くことがなされる。前節において、二諦相即の立場から、教化の方便・手段としての約教の二諦が、二諦観という観法の場においても成立することを述べたが、教の用としての二智の並観は、菩薩の十地に関連して述べられるのが特徴である。

『大乗玄論』巻第五の「教迹義」に感応の義に関連してこの問題をまとめて説いている。すなわち、

何れの位の菩薩が、能く真俗並観し、物に応じて形を顕わし、水中の月の如く、人を済度するや。[43]

という問を設定し、これに「三説」と「四重の階級」があるといっている。三説とは、

(一)　初地に並観す。霊味法師[44]の説で、初地に無生を得、真俗並観すと唱えた。

(二)　七地に並観す。関中の旧説で、羅什・僧肇の説である。

㈢　八地に並観す。南方成論師の説である。

これに対して吉蔵は『涅槃経』の「発心畢竟二不別[45]」の一文を引いて、「初発心より無生を学し、並観を習う[46]」と判じているが、これが直ちに吉蔵の代表説ではないことは、並観義について、さらに四重の階級を論じているからである。すなわち、

(1)　初地。これは地前の凡位はただ順忍にして無生忍なく、真俗を並観することはないが、初地の聖位に至ってはじめて無生を得て二観並ぶというもの。

(2)　七地。初地より六地までは無生はなお浅であるから順忍の名を与え、七地に至って等定慧地と称し、はじめて無生を得るところから並観という。七地を等定慧地と称するのは、般若の静鑒を定となし、方便の動照を慧となすと、六地は静観に妙であるが渉動は拙である。したがって定慧は均等でないが、七地に至って二用倶に巧みであるから等定慧地と称するのである。

(3)　八地。七地に無生を得已って能く並観すといえども、未だ有功用であるが、八地に至ると無功用であるから、これを無生と名づけ、並観すという。

(4)　仏地。究竟の無生は仏地にのみあるとするもの。

以上の四段階である。

これに対して吉蔵は、「已に無生を顕わすこと具さに四処に在り、衆師偏えに一を執して徒に以て其の旨を失す[47]」といって、いずれか一説を固執することを戒めているが、この「教迹義」の一文は、感応に関連して菩薩の応物済度の義について述べたものであり、『浄名玄論』『維摩経義疏』とも維摩居士が何位の菩薩であるかを、真俗並観の視点から論じているところから、確言をさけたとも思われる。「並観義」についての吉蔵の真意が七地並観にあることは、この説が、前述の三説で羅什・僧肇以来の関中の旧説であると述べていることと、四重の階級はそれぞれ四処の文（典拠）に基づくと称しているが、この七地並観の説は『大智度論[48]』に依拠して述べたものであるところから、吉蔵が二智の並観

ということになれば、この二者に基づいて七地並観説を自説となしていたことは疑いがない。『大乗玄論』二智義には、

初地は地前に望むれば即ち並ぶ。七地に形どれば即ち未だ並ばず。然る所以は、初地已来は即ち無生を得て動寂無礙にして倶寂の義は小強、動の用は微弱、故に未だ並ばずという。七地に至って動寂無礙にして二慧双遊す。故に並ぶと称するのみ。[49]

と述べているからである。前述の三説の結語には「初地より無生を得て並観す」とあったが、七地並観はこれと矛盾するものではないことは、「初地已来は便ち並ぶも、但、微かに強弱あり、故に未だ均しからずと説くのみ」[50]と会通していることからも明らかである。以て二智の並観に関する吉蔵の真意を知るべきである。七地並観とは、前述のように、十地の行道の展開において、第七地の遠行地に至って動寂無礙にして二慧二智双遊するところから並ぶと称するのであるが、これは、菩薩が第七地において実相観に入って著するところがないから、有において凡夫地を免れており、かつ、実相観に即して諸法を照らすが故に空にも滞ることがない。それ故に二乗地を離れるというのである。したがって、二智の優劣についても、体としては優劣はないが、二乗が空を照らしても有に渉ることができないのに対し、菩薩は空に即して有の用を起こすのが妙であるから、方便は優位であり、また有において著せず、空において証せざる、その不著の巧を般若とすれば、般若は六地以前に優勢であるから劣であり、不証の巧なる方便は七地において初めてある故にこれを勝とみなすのである。かくして、八地より以上は、二慧ともに巧みであり、もし仏地に至ってこれを論ずれば、般若は変じて薩婆若(sarvajña)、すなわち一切智となり、方便は変じて一切種智(sarvathājñāna)となるというのであるから、吉蔵のいう二智の義は、正しく十地の菩薩、とくに後三地の菩薩の観心修道に即して理解さるべきものである。

五　吉蔵二智義の特徴

二智義という教理自体は、当時の一般的学説であって、吉蔵乃至三論学派に固有な学説というのではないが、吉蔵が

二諦説と並べてこれを重視し、般若道・方便道という二道の展開を説いたことはきわめて特徴的であって、たとえば、同時代の天台智顗（五三八—五九七）にあっては、真俗二諦の境に対して権実の二智を説くことは吉蔵と同じであり、七種の真俗二諦を説き[51]、それに相応して二智に関しても七種分別をなして詳論しているが[52]、その場合明らかに権智・実智という智の呼称で一貫している。たとえば『摩訶止観』にも、

若二智者、所謂権実、権即一切智道種智、観於有無両諦也、実即一切種智観於中道諦也　（大正蔵四六・二八下）

とあり、具体的には一切智・道種智が権智であり、一切種智が実智になっていて、一切智と一切種智が吉蔵とは逆になっている。これは、天台においては単なる真俗二諦説を説くにとどまらず、いわゆる三諦説へと独自の展開を示すのであり、それに相応して三智が予想されているのであって、三諦に対して三智をいう場合、三智とは前述の一切智・道種智・一切種智の三である[53]。このうち、前二者は無漏・有漏の空智であり、中道智とも称さるべきものであって、この空智・中道智が吉蔵の一切智・一切種智に相当すると考えられる。智顗の三諦・三智の理論は吉蔵の二諦・二智に比べてより精緻であるが、一面、形式的・阿毘達磨的であり、その意味で、吉蔵の二諦・二智のように二極構造の説相の方が、単純ではあるが仏教の原思想により忠実であるということができる。また同じく同時代人の浄影寺慧遠（五二三—五九二）にあっては、その主著『大乗義章』に、

其二智者、一是実智、二方便智　（大正蔵四四・八四六上）

といい、たとえば、

知於一乗真実之法、名為実智、了知三乗権化之法、名方便智　（大正蔵四四・八四六中）

というように具体例を示しているが、やはり実智・方便智として智の呼称を用い、特別の展開を示すことはなかったのである。

従来からも指摘されているように、インドの大乗中観派においては、専ら勝義諦・第一義諦を強調し、これをひたすら遮遣・否定という在り方でのみ考究していることは周知の通りである。したがって、インドの中観派においては、ひとえに能所の戯論寂滅の、般若の慧という点を主張するにとどまって、戯論寂滅の般若が、智の形において顕わし出された道・方便というものを積極的に与えようとはしなかったのである。むしろ、この課題を解決したのが唯識瑜伽行派であって、それ故にこそ、後世の中観瑜伽の論争にあっては、絶えず後者によって、この点が批難されていることは、これまた周知の通りである。そのインドにおいて、たとえば *Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā*（二万五千頌般若）に対する註釈書として書かれた *Abhisamayālaṃkāra*（現観荘厳論）は、いわば『般若経』の瑜伽行派的な理解を示すものとして注目されるが、『般若経』に関してかかる性格の綱要書が書かれたということは、『般若経』の諸法皆空の原理とともに、その皆空の原理が行道の体系として与えられねばならないという要請に基づくものであったからだといわれている。[54] ところで、その『現観荘厳論』では次のように般若波羅蜜を八種の句義 aṣṭa-padārtha によって総説している。すなわち、

> 般若波羅蜜は、八種の句義によって総説される。（すなわちそれらは）一切相智性、道智性、一切智性、一切相現観、頂現観、次第現観、一刹那現観、法身の八種である。[55]

というのである。ここで最初の三智は、現観 abhisamaya つまり証得の過程、修行の順序次第に応じた智の在り方として相 lakṣaṇa と呼ばれている。したがって、本論によれば八種の現観によって示される般若波羅蜜とは、より具体的にはこの三智であると考えてよかろう。そのうち、一切相智性 sarvākārajñatā とは果として仏智であるが、他の二つの道智性 mārgajñatā と一切智性 sarvajñatā とは、それぞれ初地以上の菩薩の智と、世俗世界の事物に関する智であると同時に二乗の智でもある。したがって、この二つの智は究極の目的に導くところの智であり、それ故に、この智は道

mārgaの同義語であると説かれているのである。この『現観荘厳論』が、前述の如き要請のもとに、『般若経』と相応して提示された一つの行道の体系であったとすれば、吉蔵が、つとに般若道と方便道の二慧・二道を説いたということも、同様の意図に基づくものであったといい得る。そして、吉蔵においてはむしろ二智・二道における後者の方便道を重んじているということは、中国の三論においては、すでに能所の空無とその有的な展開が見られていたということであろう。それは、インドにおいて般若中観の空が、瑜伽唯識的な空へと向わなければならなかった歴史的な展開と相応するものである。その意味で、吉蔵二智義は、根本的には中国三論における般若皆空の原理に基づく菩薩の行道の体系として、他学派や後代の観法の問題と関連して再評価さるべきものである。

註

(1)『中観論疏』巻第一本「欲明諦智行説因縁、今正赴縁説教、故先明於諦、次弁於智也、又先明二諦後明二智者、前正明説教後明教意、所以説八不二諦者、為令衆生発生二智故也」(大正蔵四二・九中)

(2)『大乗玄論』巻第四「夫智不孤生、必由境発、故境為智本、境非独立、因智受名、故智為境本、是以非境無以発智、非智無以照境、非境無以発智故、境為能発、智為所発、非智無以照境故、智為能照、境為所照、(中略)境之所照能発於智故、境所為智能、智之所発能照於境故、智所為境能、不得言境前智後、亦非智前境後、亦非一時、唯得名為因縁境智也」(大正蔵四五・五五中)の取意。なお『浄名玄論』巻第五(大正蔵三八・八八三上)に同文あり。

(3)『大智度論』巻第二十三(大正蔵二五・二二九上)

(4)『大乗玄論』巻第四「但此義既為衆聖観心法身父母、必須精究、(中略)此義若通、則方等衆経、不待言而自顕」(大正蔵四五・四九上)

(5)『浄名玄論』巻第四「宗旨」上—巻第六「宗旨」下(大正蔵三八・八七五下—八九七中)

(6)『法華玄論』巻第四(大正蔵三四・三九三下以降)。なお、後代に成立した著述で「二智義」に言及する場合、しばしば「昔在江南著法華玄論、已略明二智」とあるのが通例である。『大乗玄論』(大正蔵四五・四九上)『浄名玄論』(大正蔵三八・八七六中)参照。

(7)『大乗玄論』巻第四「二智義」(大正蔵四五・四九上—六三中)。『大乗玄論』の二智義は、(1)翻名(2)釈名(3)釈道(4)境智(5)同異(6)長短(7)六智(8)開合(9)断伏(10)摂智(11)常無常(12)得失の十二門分別をおこなっているが、『浄名玄論』巻第四「別釈二智」で

は十一門分別で、前者の(3)釈道門を欠いている。その他は両者とも、各門にわたって内容表現ともほぼ一致している。

(8) 真諦訳『摂大乗論』巻下「依慧学勝相品」第八「此無分別智即是般若波羅蜜、名異義同」(大正蔵三一・一二八下)参照。また、「般若」の釈名に関しては川田熊太郎「般若と仏教の根本真理」(宮本正尊編『仏教の根本真理』一六四頁)参照。

(9) 吉蔵によれば〈智慧〉というのは僧叡の訳語であり、〈遠離〉は『放光般若』が典拠で釈道安が用い、〈明度〉は『六度集経』の訳語、〈清浄〉は『大品般若』に出、僧叡がこれを用いたという。『大乗玄論』巻第四(大正蔵四五・四九上)『浄名玄論』巻第四(大正蔵三八・八七六下)等参照。

(10) 『大乗玄論』巻第四「翻為慧者、凡有四義、一欲分十度不同、二開空有義異、三明因果差別、四就凡聖為異、(後略)」(大正蔵四五・四九上)、『浄名玄論』巻第四(大正蔵三八・八七六下)の同文参照。

(11) 〈智〉と称する理由として「一者慧名既劣、智則為勝、今欲称歎波若名為智、二者欲顕其名語便如云智度、若言慧度則言不便也、三者欲明智則是慧名異体同故、随挙其一」(大正蔵四五・四九中)(大正蔵三八・八七七上)。また合して〈智慧〉と称する理由としては「一明波若具鑒空有故名含智慧、慧則照空、智便鑒有、二顕波若通果及因、因中波若為慧、果地波若為智、故三徳中有波若徳、三者欲明六度義含於十(後略)」(大正蔵四五・四九中)(大正蔵三八・八七七上)といっている。これらによる限りとくに般若を〈慧〉と称するよりは、〈智〉もしくは〈智慧〉としなければならない理由は見出せない。

(12) 『大乗玄論』巻第四「慧為正翻、余皆義立」(大正蔵四五・四九中)

(13) たとえば『究竟一乗宝性論』巻第三に「慧智及解脱、不離法界体、無差涅槃界、日相似相対」(大正蔵三一・八三六中—下)といって、以下「以何等慧、以何等智」と称して慧と智を弁別している。

(14) 『大乗玄論』巻第四に「次弁無翻義、有人言、波若名含五義、不可正翻宜以慧当其名、(後略)」(大正蔵四五・四九下)といって、招提寺慧琰や北人釈など不可翻とする立場の説をもあげている。

(15) 『大乗玄論』巻第四「問、智慧何故云軽薄耶、答、波若体絶縁観、智慧名主於観、波若体絶智愚、智慧名主知照、波若体絶名字、智慧則猶渉名言、故対波若之重、明智慧之軽、対波若之深、弁智慧之浅」(大正蔵四五・五〇中)、『浄名玄論』巻第四(大正蔵三八・八七七下—八七八上)

(16) 『大乗玄論』巻第四「智慧是知照之名、豈能称絶観般若」(大正蔵四五・五〇上)、『浄名玄論』巻第四(大正蔵三八・八七七中)

(17) 『大乗玄論』巻第四「所言定者、定是契会之名、夫万化非無宗(後略)」(大正蔵四五・五〇上)、『浄名玄論』巻第四(大正

蔵三八・八七七中）

(18)『大乗玄論』巻第四「具存梵本応云、波若波羅蜜漚和波羅蜜」（大正蔵四五・四九上）、『浄名玄論』巻第四（大正蔵三八・八七六下）

(19)『大乗玄論』巻第四「方便復云何、答、常啼品云、漚和倶舎羅大師方便力、漚和為方便、倶舎羅名為勝智、波若之巧名為漚和、其用既勝名勝智也」（大正蔵四五・五〇下）、『浄名玄論』巻第四（大正蔵三八・八七八上）

(20)『維摩経義疏』巻第二「梵音称漚和拘舎羅、此云方便勝智、方便是善巧之名、勝智為決断之称」（大正蔵三八・九三一中）

(21)漢訳語の上では、前記『維摩経義疏』に「衆生所縁之域曰方、至人適化之法称便、蓋因病授薬、藉方施便、機教両挙、故称方便」（大正蔵三八・九三一中）という、すぐれて中国的な解釈が見られる。

(22) Monier-Williams; *A Sanskrit-English Dictionary* p.215, Edgerton; *Buddhist-Hybrid-Sanskrit Dictionary* p.146

(23)山口益『空の世界』（理想社、六二頁）参照。

(24)『三論名教抄』巻第十二（大正蔵七〇・八〇二中）

(25)『三論玄疏文義要』巻第四（大正蔵七〇・二五五中）

(26)『大乗玄論』巻第四（大正蔵四五・五〇下―五一中）『浄名玄論』巻第四（大正蔵三八・八七八中―八七九上）参照。原文は省略。

(27)『大乗玄論』巻第四「問、権与方便有何異耶、答、通即無別、皆是善巧之義、別而為言、方便則長、権語則短」（大正蔵四五・五八下）、『浄名玄論』巻第五（大正蔵三八・八八六下）

(28)『大乗玄論』巻第四「興皇和上、昔講此経、明六種二智、以為三双、謂方便実権実、実方便権方便、方便権実権、故有両実両権両方便也（後略）」（大正蔵四五・五九上―中）、『浄名玄論』巻第五（大正蔵三八・八八七中）

(29)『浄名玄論』巻第四「爾炎雖是智母、而三乗共観、二智独菩薩法、故般若不属二乗仏但属菩薩、般若之巧名為漚和、般若尚不属二乗、漚和即声聞絶分、故以智為宗」（大正蔵三八・八七六上）

(30)『大乗玄論』巻第四「但大品前明実慧、後弁方便、故九十章経開為二道、六十六品明波若、後二十四品明方便道」（大正蔵四五・五八中）『浄名玄論』巻第五（大正蔵三八・八八六中）

(31)『大乗玄論』巻第四「波若教起、正明因行斥二乗無二慧、弁菩薩具権実也」（大正蔵四五・五二下）、『浄名玄論』巻第四（大正蔵三八・八八〇中）

(32)『大乗玄論』巻第四「又立三波若、皆就波若道中論之、一実相波若、二観照波若、三文字波若、実相能生波若、故名波若、文字能詮波若、以所詮為称、亦名波若、三観照当体名為波若」(大正蔵四五・五二下)、『浄名玄論』巻第四（大正蔵三八・八八〇中）

(33)『中論』巻第一（大正蔵三〇・一中)。なおこの一文は『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十無尽品「応以虚空不可尽法観十二因縁」(大正蔵八・三六四下）の引用である。

(34)『中観論疏』巻第二末「以観十二因縁不生不滅能生観智、所観十二不生不滅即実相般若、生於観智謂観照般若、然十二因縁与境智更無二法、十二本無生滅、於顛倒成生滅十二、今了悟生滅十二本不生不滅、故名為無生滅十二、約所観義故十二為境、約能観義故十二是菩薩観、故迷悟更無二体、境智非別両法、以得如此悟為衆生説法、故称為論、即文字般若」(大正蔵四二・三〇中)

(35)『三論玄義』「亦如三種般若、中是実相般若、観是観照般若、論是文字般若」(大正蔵四五・一三下)

(36)『大品経遊意』「今解不然、何者、若有境智之別、境不生智、智不照境、即是性義不離断常矣、今解、境能発智、智能照境、境智智境、境智是空境智、即非境非智、平等無二」(大正蔵三三・六四中)

(37)『大品経義疏』巻第一「今且明三種波若者持公解云、一者実相波若、二者方便波若、三者文字波若」(続蔵一・三八・一・一四右下)

(38) 伝記は『高僧伝』巻第六（大正蔵五〇・三六一中—三六二上）参照。

(39) 木村清孝「金剛経略疏の三種般若思想」(『印度学仏教学研究』十八—二、昭和四十五年三月）参照。

(40)『大般涅槃経』巻第二十五（南本)「無常無断即是観照十二縁智、如是観智是名仏性、(中略）善男子、仏性者有因、有因因、有果、有果果、有因者即十二因縁、因因者即是智慧（後略)」(大正蔵一二・七六八中)

(41)『大乗玄論』巻第四「問、二経何故開合不同、答、涅槃就十二因縁弁境智義、欲明衆生皆有仏性、衆生即是十二因縁、因縁能生即境、所生即智、更無二体故明合境智也、大品弁実相生波若、能生即是無為波若、所生即是有為観智、故不転無為波若、成有為波若、故開境智也、此皆不二而二、故二経不同、若二而不二、更無異也」(大正蔵四五・五六下)、『浄名玄論』巻第五（大正蔵三八・八八四中—下）参照。

(42)『浄名玄論』巻第五「般若明不二二、涅槃弁二不二、故二経同明境智、境智不同」(大正蔵三八・八八四下)

(43)『大乗玄論』巻第五「問、何位菩薩能真俗並観、応物顕形如水中月済度人耶」(大正蔵四五・六六下)

(44) 霊味師は霊味寺の宝亮（四四四―五〇九）であろう。伝記は『高僧伝』巻第八（大正蔵五〇・三八一中―三八二上）

(45) 『大般涅槃経』（南本）第三十五（大正蔵一二・八三八上）

(46) 『大乗玄論』巻第五「答、霊味師云、初地得無生即能真俗並観、（中略）今謂、従初発心則学無生習於並観」（大正蔵四五・六六下）。なお、並観義の三説及四重階級については『維摩経義疏』巻第一（大正蔵三八・九一五上―中）『浄名玄論』巻第二（大正蔵三八・八六六上―中）に全く同一趣旨の文が見られる。

(47) 『大乗玄論』巻第五「已顕無生具在四処、衆師偏執一、徒以失其旨」（大正蔵四五・六六下―六七上）

(48) 『大乗玄論』巻第五「智度論云、前三地慧多定少、後三地定多慧少、故定慧不等、至於七地定慧均平、云等定慧地」（大正蔵四五・六六下）とあるのは『大智度論』巻第五十「発趣品之余」に「菩薩於初三地、慧多定少、未能摂心故、後三地定多慧少、以是故不得入菩薩位、今衆生空法空、定慧等故、能安隠行菩薩道」（大正蔵二五・四一七下）の取意である。

(49) 『大乗玄論』巻第四「初地望地前即並、形七地即未並、所以然者、初地已来、即得無生動寂無礙、但寂義小強動用微弱、故云未並、至於七地、動寂無礙、二慧双遊、故称並耳」（大正蔵四五・五四下）

(50) 同、「初地已来、便能已並、但微有強弱、故説未均耳」（大正蔵四五・五四下）

(51) 『妙法蓮華経玄義』巻第二下「所言七種二諦者、一者実有為俗、実有滅為真、（後略）」（大正蔵三三・七〇二下）

(52) 同、巻第三下「三対二諦境、明智者、権実二智也、上真俗二諦既開七種、今権実二智亦為七番（後略）」（大正蔵三三・七一二上）

(53) 『妙法蓮華経玄義』巻第三下「対此五境明五三智者、謂一切智、道種智、一切種智、（中略）初依無漏発一切智、次依有漏発道種智、後深観無漏之空、智空亦空発一切種智」（大正蔵三三・七一三下）

(54) 山口益『般若思想史』一八〇頁参照。

(55) *Abhisamayālaṃkāra* ed. E. Obermiller, p. 2: ed. U. Wogihara, p. 16, l—(3)(4). 『荻原雲来文集』六九六―七頁参照。

第三節　仏性義の問題点

一　序

吉蔵の教学に及ぼした『涅槃経』の影響が最も直截にあらわれているのが仏性の思想である。したがって、吉蔵の教学において仏性の思想は、二諦や二智の思想とならんできわめて重要な位置を占めるものである。『勝鬘宝窟』巻下末に、

又論仏法根本大事、大事謂仏性、仏性即自性清浄心、此事応須論弁　（大正蔵三七・八五上）

と述べて、仏性・自性清浄心が仏法の根本大事であるといっている。すでに見たように、吉蔵は無得正観の根本基調をしばしば「仏法の大宗」と称していたが、それは単に空観の論理を指して誇称したのではなくて、その根底に仏性に対する深い洞察があったからであり、空観に基づく中道が仏性に他ならないという確信が、「仏法の大宗」を説くという自負となって現われたものである。仏性が仏法の根本大事であるという『宝窟』のことばは、その端的な表明である。したがって吉蔵は、その著述の至るところで仏性に関説しているが、これらを集約し、整理したものが『大乗玄論』巻第三の「仏性義」である。この『大乗玄論』に説かれる仏性義を中心として、吉蔵の仏性思想については常盤大定博士の『仏性の研究』[1]という古典的な労作をはじめ、学者の研究も少なくなく、今さら問然するところがないかの如くであるが、先に『涅槃経』に関する吉蔵の初期時代の註疏である『大般涅槃経疏』の逸文を収集し、その一部を復原再構成したこともあり[2]、先学の研究をふまえながら、これらの資料をも参照して、ふたたび『涅槃経』の仏性思想と『般若

経』や三論の空の思想が、吉蔵にあっては仏性という主題に関してどのような交渉展開を示しているのか、改めて眺めてみたいと思うのである。

二　五種仏性説

(一)

吉蔵の代表的な仏性説の一つが五種仏性説であることは周知の事実であるが、この五種仏性説の直接の根拠が『涅槃経』師子吼品の一文と『中論』八不偈に基づくこともよく知られている。『中観論疏』巻第一本には、これを、

> 大涅槃経明五種仏性、蓋是諸仏之秘蔵、万流之宗極、蘊在因縁之内、所以然者、十二因縁不生不滅、謂境界仏性、由十二因縁本無生滅発生正観、即観智仏性、斯観明了名菩提果仏性、正観既彰、生死患累畢竟空永滅、即大涅槃果果仏性、然十二因縁本性寂滅、未曽境智、亦非因果、不知何以目之、強名正性、正性者五性之本也、然此五性更無別体、但因縁一法転而為五
> （大正蔵四二・六中）

と述べている。すなわち五種仏性とは境界仏性・観智仏性・菩提果仏性・大涅槃果果仏性・正性の五つである。これは常盤大定博士のいわれるように(3)、『涅槃経』師子吼品の、

> 善男子、仏性者、有因、有因因、有果、有果果、有因者即十二因縁、因因者即是智慧、有果者即是阿耨多羅三藐三菩提、果果者即是無上大般涅槃、（中略）善男子、以是義故、十二因縁不出不滅、不常不断、非一非二、不来不去、非因非果、善男子、是因非果如仏性、是果非因如大涅槃、是因是果如十二因縁所生之法、非因非果名為仏性、非因果故常恒不変
> （大正蔵一二・七六八中）

という一文と、『中論』冒頭の、

不生亦不滅、不常亦不断
不一亦不異、不来亦不出
（大正蔵三〇・一中）

のいわゆる八不偈に依拠して説かれたものであることは明らかである。すでに前述の『涅槃経』に「善男子、以是義故、十二因縁不生不滅、云云」とあり、『涅槃経』自身が、『般若経』のあとをうけて成立したと称しているように[4]、十二因縁が『中論』にいう八不の不生不滅に他ならないといっているのであるから、とくに吉蔵において両者を結びつけたというのではないが、五種仏性というのは、十二因縁と八不と仏性とを総合した所説として、『涅槃経』と『般若経』の思想的な結合を象徴するものである。これを同じく『中観論疏』巻二末に、八不を十条に分って解釈する第一にも、

一者八不明十二因縁不生不滅、大涅槃経亦云、十二因縁具足十不、具五性義、以十二因縁不生不滅能生観智、故即境界仏性
（中略）
亦非因非果、即中道正性、此五性非是五体、即十二因縁不生不滅具足五種、故知、八不具五性也
（大正蔵四二・二九下）

といっている。このように五種仏性とは、『涅槃経』の仏性に関する（有）因を境界仏性、（有）因因を観智仏性、（有）果を菩提果仏性、（有）果果を大涅槃果果仏性となし、さらに非因非果を正性と名づけたものに他ならない。この『涅槃経』の因と因因、果と果果、非因非果を明らかに「涅槃の五性義」と名づけている例が、『浄名玄論』巻第五にも見られる。すなわち、

如涅槃五性之義、一者因性、二者因因性、三者果性、四者果果性、五者非因非果性、此之五性更無二体、十二因縁能生之義、則名為境、所発之義、更名観智（後略）

（大正蔵三八・八八四中）

と述べている。『中観論疏』巻第一本にも別に仏性の名を冠せず、「涅槃の五性」として二諦・二智との関係を述べている条りがある。(5) この『浄名玄論』にいう因性・因因性・果性・果果性・正性の「涅槃の五性」が、『中観論疏』では明らかに境界仏性・観智仏性・菩提果仏性・大涅槃果果仏性・正性のいわゆる五種仏性として表現されているのである。『大乗玄論』「仏性義」では、

仏性者、有因、有因因、有果、有果果也、是以無始終義、作四句明之、所言因者、即是境界因、謂十二因縁也、所言因因者、即是縁因、謂十二因縁所生観智也、境界已是因、此之観智因因而有、故名因因、好体十二因縁、応是因因而有故、名因因、彼向望前、此即望後、皆是因因也、所言果即三菩提、由因而得故名為果、所言果果者、即是大般涅槃、由菩提故、得説涅槃以為果果、菩提即是智、涅槃即是断、由智故説断也、此是無始終義

（大正蔵四五・三七下）

といって、まず『涅槃経』の因・因因・果・果果の四句をもって仏性となし、ついでこの四仏性は、みな正因にあらず、非因非果といえばはじめて正因であるといって、

非因非果、即是中道名為正因、故以中道為正因仏性

（大正蔵四五・三八上）

と述べている。『大乗玄論』のこの項は、とくに「簡正因門」として正因仏性を明かす段でもあるので、五種仏性の前四種仏性に対して、とくに第五の非因非果を中道正因仏性となしたものである。『中観論疏』等の五種仏性の第五正性

をとくに中道の正因仏性とし、前四仏性についても、因と因因とを境と智の二に開き（これは従来と同じ）、果と果果とを智と断とに開くなど、内容的な説明において『中観論疏』や『浄名玄論』にないものが見られるが、五種仏性の形式的な説相という点では『中観論疏』が最も整備されている。

㈡

ところで、この五種仏性説は、吉蔵の現存著作では『中観論疏』『浄名玄論』『大乗玄論』の三者においてしか見られないもので、これらはいずれも吉蔵の長安時代のいわば後期時代の作品である。断片的には、たとえば『法華玄論』巻第八に、

至涅槃明波若、即是四種仏性、大品云、因名波若、果名薩婆若、涅槃云、因名観智、果謂菩提、菩提無累、即是果果、観智与境界、更無別体、所観義即境、能観義即智、発観義為境、能照義為智、故波若即是四性

（大正蔵三四・四三二下―四三三上）

と述べて、『涅槃経』に〈般若〉を明かしたのが四種仏性であるといっている。ここでは四種仏性のみで第五の正性については何ら言及されることはないが、四種仏性については後代の著述と同じである。ここにいう般若が四仏性であるという点は十分注意されてよい。そこで、五種仏性説というのは、吉蔵の後期時代の作品に特有な学説であって、いわば彼の円熟期の思想であるかといえば、必ずしもそうはいえない。というのは、これも恐らく『法華玄論』と前後する初期時代の作品である『涅槃経疏』巻第一の逸文に、前述した『中観論疏』巻第一本の文と全く同一のものが見られるからである。すなわち、珍海は『三論名教抄』巻第三で仏性義を論じて、しばしば吉蔵の『涅槃経疏』を引き、五種仏性については、

疏第一巻分別解釈、疏云、大涅槃経明五種仏性、蓋是諸仏之秘蔵、万流之宗極、蘊在因縁之内、所以然者、十二因

縁不生不滅、謂境界仏性亦名因性、由十二因縁本無生滅発生正観、即観智仏性亦名因因性、斯観明了名菩提果仏性亦名果性、正観既彰生死患累畢竟永尽、即大涅槃果果仏性亦名果果性、然十二因縁本性寂滅、未曾境智亦非因果、不知以何目之、強名正性、正性者五性之本也亦名非因非果性、然此五性更無別体、但因縁一法転而為五　（大正蔵七〇・七一四下）

と引用している。珍海はこれを「因縁一法者、即是中道正性、染浄縁起転為五性、五性只是中道正法之本末也」と解説しているが、ここで引かれた『涅槃経疏』の一文は、『中観論疏』とほぼ全同である。わずかに前者の「生死患累畢竟永尽」が、後者では「生死患累畢竟空永滅」に変っているだけで全く違いはない。すでに述べたように『涅槃経疏』は吉蔵の比較的初期時代の作品であるから、むしろ『中観論疏』の所説は、この『涅槃経疏』の説をそのまま採用したものと思われる。このことは、五種仏性の学説が必ずしも吉蔵円熟期の思想ではないということを物語っている。また、この学説が形式的にも内容的にも最も整備された形で説かれているのは『涅槃経疏』と『中観論疏』という『涅槃経』と『中論』の二大註釈書であるということは、この学説が、両者の交渉・統合を示すのにきわめて適切なものとして吉蔵が意識的に採用したものであることを示唆している。

（三）

すでに学者の研究に明らかなように(6)、吉蔵の五種仏性説というものは、南北朝時代の仏性説、なかんずく開善寺智蔵（四五八―五二二）や荘厳寺僧旻（四六七―五二七）、浄影寺慧遠（五二三―五九二）等の五種仏性説に触発され、これらに基づいて大成したものである。すなわち、『三論略章』に、開善・荘厳の説をそれぞれ次のように紹介している。

仏性有五種、他釈不同
開善云、一正因、二縁因、三了因、四果、五果果、正因者心也、凡有心者、皆当作仏、故心為正因、縁因者、即十二因縁、了因即所生智慧、了出菩提也、果性即菩提、果果即大涅槃也
荘厳云、衆生為正性、経云、正因者、謂諸衆生、縁因謂六波羅蜜、余同開善也

（続蔵一・二・二・三・二九五左下—二九六右上）[7]

というものである。また慧遠の説は、『大乗義章』巻第一仏性義に、

　又如経中説性為五、如涅槃説、一者因性、二因因性、三者果性、四果果性、五非因果性、言因性者、謂十二縁、能与涅槃為本因故、（中略）言因因者、謂菩薩道、道起必由十二縁生、従因起因、故曰因因、然此通説、証教両行、以為因因、非独教行、言果性者、謂大菩提、言果果者、謂大涅槃

（大正蔵四四・四七三下—四七四上）

と述べている十二因縁の因性、菩薩道の因因性、大菩提の果性、大涅槃の果果性、と第五の非因果性の五性である。なお鎌田茂雄博士によれば、[8]慧遠の五種仏性説は『大般涅槃経義記』巻第八にも見られ、[9]その内容的説明において『義記』の所説の方がより吉蔵説に近いことが指摘されている。いずれにしても、吉蔵の五種仏性説は、これら南北の代表的な学説に基づいて大成されたものであることは確かであろう。そこで、以上の三説と吉蔵説を対比して図示してみると次の如くである。

	開善	荘厳
(一) 正因	心	衆生
(二) 縁因	十二因縁	六波羅蜜
(三) 了因	智慧	智慧
(四) 果	菩提	菩提
(五) 果果	大涅槃	大涅槃

慧遠（義章）　　（義記）

(一) 因性――十二因縁――(因縁之理)
(二) 因因性――菩薩道――(因縁観智)
(三) 果性――大菩提――(観智所生法)
(四) 果果性――大涅槃――(因縁中道果)
(五) 非因非果性――(如実法性)――(廃縁就実)(理性)[10]

吉蔵

(一) 因性――十二因縁――境界仏性
(二) 因因性――観智――観智仏性
(三) 果性――菩提――菩提果仏性
(四) 果果性――大涅槃――大涅槃果果仏性
(五) 非因非果性――中道――正性

(四)

五種仏性に関する開善説と荘厳説の特徴は、『涅槃経』に説く五性に加えて〈正因〉と〈縁因〉もしくは〈生因〉と〈了因〉という二因の考え方が加味されている点である。たとえば、『大般涅槃経』(南本)巻第二十六に、

世尊、如仏所説有二種因、正因縁因、衆生仏性為是何因、善男子、衆生仏性亦二種因、一者正因、二者縁因、正因者謂諸衆生、縁因者謂六波羅蜜　(大正蔵一二・七七五中)

とあり、荘厳が正因を衆生とし、縁因を六波羅蜜としているのは専らこれに依ったものであることが知れる。さらに縁因を二つに開いたものが〈生因〉と〈了因〉で、同じく巻第二十六に、

善男子、因有二種、一者生因、二者了因、能生法者是名生因、燈能了物故名了因、煩悩諸結是名生因、衆生父母是名了因（中略）復有生因、謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提、復有了因、謂仏性阿耨多羅三藐三菩提

（大正蔵一二・七七四下）

と述べている。開善が縁因を十二因縁とし、了因を智慧としているなどは専らこの一文に依ったものであろうと推定される。ところで吉蔵は、因果を二つに開いて、因と因因（生因と了因）、果と果果に分けることでは彼らと共通しているが、いわゆる正因仏性については、これを開善や荘厳のように他の四性と同一次元のものとはみなしていないのである。『大乗玄論』に、

不因にして而も因なれば、境と智を開く。故に二因有り。謂く因と因因となり。不果にして而も果なれば、智と断を開く。故に二果有り。謂く果と果果となり。正因を論ずるに至っては豈に是れ因果ならんや。故に非因非果なり。即ち是れ中道にして、名づけて正因と為す。故に中道を以て正因仏性となすなり。[11]

と述べて、正因仏性が因果の埒を越えたものであり、涅槃の五性にいう非因非果性であり中道であるといって、この点に開善や荘厳との相違を明確に打ち出している。『大乗玄論』「仏性義」で、十門分別する第二に十四家の異釈を出して、ことごとくこれを論破しているのは、偏にこの正因仏性について異解紛出したがためである。[12]また同じく『玄論』「仏性義」に五種仏性を明かしているのは「簡正因門」であることを思えば、五種仏性説そのものが三論の立場からする正因仏性を説くために設定せられた学説であることが知れよう。

(五)

それでは、同じく『涅槃経』の五性の第五非因非果性を〈如実法性〉〈理性〉と説いている慧遠との違いをどう見る

べきであろうか。この問題については、すでに南都の三論学者の間で取り上げられていた形跡がある。すなわち珍海は、『三論名教抄』巻第三に、

問、浄影義章与玄意同歟、異歟、答、十一師中第三師云、以心為正因、故経云、凡有心者必定当得無上菩提、云云、第六師云、以真神為正因仏性、第七師云、以阿梨耶識自性清浄心為正因仏性也、此等並非所用、義章大旨、以能知性真識之心為仏性宗、以中道第一義所知性為傍義、今以中道第一義空為正因仏性、其言顕矣、故知是別

（大正蔵七〇・七一四中）

と述べている。ここで珍海は、「義章の大旨は能知性の真識の心を以て仏性の宗となし、中道第一義の所知性を以て傍義となす」といい、これに対して三論は、「今は中道第一義空を以て正因仏性となす。其の言顕なり。故に知んぬ。是れ別なり」といってその相違を明らかにしている。この珍海の評釈が正鵠を得たものかどうか、『大乗義章』によってみると、同書の巻第一「仏性義」に五門分別する第二に仏性の体を弁じているが、そこで慧遠は、

説体有四、一仏因自体、名為仏性、謂真識心、二仏果自体、名為仏性、所謂法身、第三通就仏因仏果、同一覚性、名為仏性、（中略）第四通説、諸法自体、故名為性、此性唯是諸仏所窮、就仏以明諸法体性、故云仏性、此後一義、是所知性、通其内外

（大正蔵四四・四七二上）

と説いている。つまり、仏性の体に四義を数える第一に仏因の自体である真識心をあげるのに対して、第四は通論で諸法自体を仏性の体であるといっているが、これは仏の立場からみたもので、仏のみよく究竟し、仏に就いて諸法の体性を明かしたものであるといって、これを所知性であるといっている。珍海が慧遠の仏性義について「宗義」と「傍義」に分けていうのは、この第一と第四を指していったものに他ならない。そして、慧遠が『涅槃経』の五性にいう非因非果性を〈如実法性〉〈理性〉と称しているのは、実は、この第四の所知性であることは論を俟たない。珍海が引用の前

半で十四家中の第七家の説をあげて、阿黎耶識自性清浄心を以て正因仏性となした、と述べているのは、地論師の説を指すことは明らかで、[13]珍海もこれが慧遠の代表説であることを認めた上でこれを引用し、慧遠の仏性義を宗義と傍義に分けたものである。したがって〈如実法性〉〈理性〉というのは、慧遠にあっては『涅槃経』の五性にいう〈非因果性〉を解釈するのに、通説としてとくに設定されたものではあっても、これが正因仏性という形において、彼の仏性義における大前提となっているのではないことは明らかである。今、〈仏性〉を慧遠のように「阿黎耶識自性清浄心」と見るのが正しいか、吉蔵のように「中道第一義空」と解するのが正しいかを論じようというのではない。問題は、『涅槃経』にいう五性の第五非因非果性を、両者とも同じように〈如実法性〉〈正性〉のように説きながら、慧遠にあっては、これが傍義であったのに対し、吉蔵においては、これが逆に宗義となっていることである。このように吉蔵の五種仏性説は、南朝成論師の智蔵や僧旻の説を素材とし、北地地論師を代表する慧遠の説を継承しながらも、質的にはこの両者のいずれとも異なった展開を示しているところに、その独自性が見出されるのである。そして、前述して明らかなように、その特徴は、まさに中道第一義空をもって正因仏性となしたことであり、これをとくに〈正性〉と名づけて、『涅槃経』にいう五性を五種仏性説として確立した点にある。そこで次に〈正性〉について考察を加えようと思う。

三　中道仏性—正性

(一)

吉蔵が中道をもって仏性の正因とみなしたことはきわめて当然のことのようであるが、すでに述べたように、[14]これには典拠のあることであって、吉蔵が自らの立場上これを恣意によって付会したのではない。すなわち、この説は河西道朗以来の学説であって、河西道朗が、曇無讖とともに『涅槃経』を翻訳し、親しく曇無讖の教えを承け、『涅槃義疏』を作って仏性義を釈した際、正しく中道を以て仏性となしたという由来があり、以後の諸師は、みな道朗の『涅槃義疏』に依って涅槃を講じ、乃至仏性の義を釈することができたと吉蔵はいっている。[15]吉蔵のこの言が誇張ではないことは、

現存する章安の『涅槃経疏』に道朗の『涅槃義疏』[16]がしばしば引用され、道朗が「師子吼品」以下三品を「不可思議中道仏性門」と称していたことからも明らかである。そして、吉蔵の師興皇寺法朗の『涅槃経疏』は、その科文から随文解釈に至るまで、この道朗説を承けたものであることもすでに述べた通りである。吉蔵はいわばこの三論の伝統説を継承したに過ぎないのである。また、『大乗玄論』に「大涅槃経は処処に皆仏性を明かす。是の故に時人の仏性を解するは、尽く涅槃を引いて証と為す。何処の文に冥伝不朽、避苦求楽を弁じて正因仏性と為すや」[17]といって、十四家の異釈中の第四師と第五師を難じているように、諸師同じように『涅槃経』によって仏性義を論じながら、『涅槃経』のどの文を採って正依としたのか、また、経に対する理解の深浅によっても異義の生ずることは理の当然であるが、このために吉蔵は仏性義に十門分別する第三に「尋経門」の一科を設け、各経典の仏性説を比較しながら、自らは興皇の説を継承して『涅槃経』師子吼品を以て正依となすと説いている。すなわち、

今時一師、毎以涅槃経為証、然此一教処処皆明仏性、故哀歎品中瑠璃珠喩、亦是具足明仏性義、如是如来性品皆明仏性義、乃至師子吼迦葉広明仏性事、義乃顕然、故一師所引文句、以師子吼文為正也　（大正蔵四五・三七中）

と述べている。周知のように「師子吼品」は第一義空を〈仏性〉といい〈中道〉といって「中道の法を仏性となす」といっているのである。そこで吉蔵は「師子吼品」の何を以て経証となしたかと重ねて問を設定し、それは、同品の「善男子、仏性者、名二第一義空一、第一義空名為二智慧一」（大正蔵一二・七六七下）という一文であると答えている。しかし、この一文は従来からも南朝涅槃学の最も有力な論拠であったはずである。そこで、従来の義と如何に相違するかが次に問われなければならないが、これに対して吉蔵は、『大乗玄論』巻第三に、

而言第一義空為仏性者、非是由来所弁第一義空、彼明第一義空但境而非智、斯是偏道、今言智慧、亦非由来所明之智慧、彼明智慧但智而非境、斯亦是偏道義、非謂中道　（大正蔵四五・三七中—下）

と述べて、従来は第一義空は境であって智に非ず、智慧は智として第一義空の境に対立するものとして説かれていたという。それに対して今は、ただ、「境を説いて智と為し、智を説いて境と為す」[18]点が違うのだといっている。したがって、経典が、第一義空とは空と不空とを見ないことであり、智慧とは智と不智とを見ないことであるといっているのは、境智不二の中道を意味するものであり、中道をもって仏性となすとはそういう意味であるといっている。いわば縁（境）智倶寂の「絶観の般若」が仏性であるというものである。この境智不二の立場からすれば、五種仏性説において前四仏性を因果に開き、因と果をそれぞれ境と智、智と断に開いているのは、まさに不二の二である。そして、境智の二の不二が非因非果の第五性に他ならないから、これを中道仏性といい、正因仏性として根本に据えたのである。吉蔵の仏性説が、二諦（境）や二智（智）の義と密接な関わりを有しているのは、すべて二の不二、不二の二という二極構造に基づき、それが最終的に、中道に収斂し、中道によって有機的に結合しているからである。

㈡

ところで吉蔵は、この中道仏性を〈正性〉と称している。これは「強いて名づくるならば」といってまさに無名相の名相であると断っているが、この正性の概念は、鎌田茂雄博士によれば、仏教ではあまり見られない用例であるといわれ[19]、吉蔵や慧均の三論学派に特有な概念で、のちに道教経典の『三論玄旨』等でも用いられているという。慧均の『四論玄義』巻第七にも、

如前説正性、只是強仮名、諂正法正道正性正因果等無量名　（続蔵一・一・七四・一・五三右上）

といって、五種仏性の第五を強いて正性と名づくることを明かしているが、これを巻第八には、

如此四種性、並是因是果、是境是智、至論正性、未曽因果境智、非因非果、非智非断、故名正性、雖非因果境智、為縁方便仮名説也　（続蔵一・一・七四・一・六三右下）

と、五仏性の前四性に対し、とくに第五の非因非果を〈正性〉と名づくと定義している。

伊藤隆寿氏は、仏教経論中にこの〈正性〉の用例を求めて、これが玄奘訳の新訳経論には見られても（勿論その用法も異なる）旧訳乃至古訳には見当たらないこと、わずかに羅什訳の『思益梵天所問経』にその用例が見られることから、恐らくこの『思益経』あたりが典拠であろうと示唆している。[20] すなわち、同経の梵天と網明の問答中に、

又網明、一切法正、一切法邪、網明言、梵天、何謂一切法正一切法邪、梵天言、於諸法性無心故、一切法名為正、若於無心法中、以心分別観者、一切法名為邪、一切法離相名為正、若不信解是離相、是即分別諸法、若分別諸法、則入増上慢、随所分別、皆名為邪、網明言、何謂為諸法正性、梵天言、諸法離自性、離欲際、是名正性

（大正蔵一五・三六中―下）

とあり、この「諸法離自性離欲際」を〈正性〉といっているのが、吉蔵〈正性〉の典拠であるというのである。さらに同氏によれば、この『思益経』の正性は北宗禅の神秀（六〇六―七〇六）の『大乗無生方便門』中に引かれ、神秀はこれに基づいて言忘慮絶の「不可思議解脱」が諸法の〈正性〉であるといっているという。羅什の訳語で三論特有の概念が北宗禅において用いられた例証の貴重な指摘である。吉蔵は勿論羅什訳『思益経』の存在は知っていたし、自著の章疏中に引用もしているが、その数はあまり多くはない。最も引用経論の多い『中観論疏』には一度も引かれることはない。しかし、〈正性〉という術語の明瞭な使用例が『思益経』に見られる以上、これを典拠としたということは十分考えられることであり、これを検索された労は多としなければならない。ところで吉蔵・慧均ともにこれを用いているところから、それは明らかに法朗から伝承した三論伝統説であることは容易に予想されるところであるが、灌頂の『涅槃経疏』巻第二十四に、五性に言及して、

非因非果即正性、興皇但名正法正性、不許称為正因

（大正蔵三八・一七七上）

といっている。さらに慧均も、興皇が非因非果を〈正性〉もしくは〈正法・仏性〉のように称したと伝えている。(21) そこで、興皇法朗の〈正法・正性〉ということばから直ちに想起されるのは、吉蔵がしばしば好んで用いていることばに、『華厳経』巻第三十四「如来性起品」の〈正法性〉という観念である。

㈢

たとえば、

(A)　(1)　『大品経義疏』巻第一

華厳云、正法性遠離一切語言道、為一切趣非趣、悉皆寂滅相　（続蔵一・三八・一・二一右上）

(2)　『法華玄論』巻第二

如華厳云、正法性遠離一切語言道、一切趣非趣、皆悉寂滅相　（大正蔵三四・三八一下―三八二上）

(3)　『浄名玄論』巻第六

華厳云、正法性遠離一切言語道、一切趣非趣、悉皆寂滅相　（大正蔵三八・八九三中）

のように、言忘慮絶の寂滅の相をいう場合に、『華厳経』の〈正法性〉の観念を依用することがきわめて多いのである。これは『大方広仏華厳経』巻第三十四「如来性起品」(22)中の普賢菩薩の偈中に説かれることばである。

(B)　さらに、『中観論疏』巻第三末で『中論』「観因縁品」の〈縁縁〉を破する一段を釈して吉蔵は、「『真実微妙の法』というは、此の法は境智を絶す。境を絶するを以ての故に境の縁ずべきなし。智を絶するが故に、能縁あることなし。今、五事を引いて来証して、これを釈せん」(23)といって五つの論拠を示しているが、その第一に、

(1)　一者、華厳云

正法性遠離一切言語道、一切趣非趣、悉皆寂滅性、豈有能縁所縁

と前述の普賢菩薩の偈を引いている。他の四事の証拠とは、

(2)『大智度論』集散品

縁是一辺、観是一辺、離是二辺、名為中道也（取意）　（大正蔵二五・三七〇上―中）

(3) 曇影「中論序」

「夫万化非無宗、而宗者無相」（此れは無境を明かす）「虚宗非無契、而契之無心」（此れは無智を明かす）「内外並冥、縁観倶寂」（総じて境智を無するなり）（ ）は吉蔵の註　（大正蔵五五・七七上）

(4)『肇論』涅槃無名論

「法無有無之相」（此れは無境を明かす）「聖無有無之知」（此れは無心を弁ず）「無数於外、無心於内」（総じて境智無きことを結す）　（大正蔵四五・一五九下）

(5) 摂嶺大師云

縁尽於観、観尽於縁

というものである。この五証は、いずれも非境非智・縁観倶寂の因縁の境智を説くものばかりである。吉蔵は最後にこれを「縁にも非ず、観にも非ず、知らず何を以てか之を美めん。強いて名づけて中と為し、強いて称して観と為す」[24]と結んでいる。ここでは〈中〉もしくは〈観〉の名で呼ばれ、〈正性〉という呼称は用いられていないが、境智、縁観倶寂の証拠として第一に『華厳経』の〈正法性〉ということばが使われているという事実は、『涅槃経』の非因非果性を〈正性〉と称する場合の有力な傍証となるものである。

(C) 前に五種仏性がその形式的に最も完備したものは、『中観論疏』巻第二末の〈八不〉を十ケ条に歴釈する第一に説かれたものであることを示したが、その同じ十ケ条に約して八不を述べる第七に吉蔵は次のようにいっている。すなわち、

七者、此之八不即是正法、如華厳経雖有七処八会、大宗為明正法、故云、正法性遠離一切言語道、一切趣非趣悉皆寂滅性、正法為華厳之本、故収前能化所化因果、帰非因非果正法、従正法非果非因、更出因果等用、故正法為本、正法即是中道、中道即是不生不滅不断不常、故八不若成正法即顕、正法顕故因果便立、即七処之経蘊在八不之内

（大正蔵四二・二一上）

と述べている。すなわち『華厳経』の大宗は非因非果の〈正法〉にありといって、この正法は不生不滅の中道であるから、八不は正法であるというものである。この華厳の正法の経証として、ふたたびここでも「如来性起品」の〈正法性〉の一偈を引いているのである。しかも、ここでは、正法の不生不滅をいい、これを非因非果の〈中道〉と称しているのである。これは十カ条の第一に十二因縁の不生不滅をいい、これを境智・因果に開き、究極的には非因非果を〈正性〉と称する場合と全く軌を一にするものである。

(D)　『勝鬘宝窟』巻上末には「摂受正法」に関して次のように述べている。すなわち、

今明、正法者、不可説其権実及以境智、如華厳云、正法性遠離一切言語道、一切趣非趣、悉皆寂滅相、当知、内外並冥、縁観倶寂、不知何以目之、故強歎為正法智也

（大正蔵三七・二六下）

と述べている。すなわち『勝鬘経』にいう〈正法〉とは「内外並冥、縁観倶寂」の不可説の境智であり、これを強いて〈正法智〉と名づけるという。その経証に、ここでもふたたび『華厳経』の〈正法性〉を引いているのである。『華厳経』の〈正法性〉が〈正性〉の直接的典拠ではなかったとしても、正法性＝正法＝正性の意味であることは、前述の二つの『中観論疏』や『勝鬘宝窟』の内容から推しても明らかであり、他の章疏における引用の頻度からみても、「性起品」の〈正法性〉の偈は吉蔵が最も好んで用いた一句であることは明らかであり、その思想的影響の大であったことをうかがわしめる。法朗の「正法正性」「正法仏性」ということばは、その過渡的な用例として、吉蔵における〈正性〉と

いう術語観念の思想的な根拠と定着化の方向を示唆するものといえよう。すでに慧遠は、彼の仏性義においては傍義の意味しか持たないとしても、五性の第五の非因非果性を「如実法性」と称していた。この慧遠の説に簡異せんがためにも、吉蔵においては『華厳経』の〈正法性〉が同じ簡略化と内容を持つものではあっても〈法性〉という表現ではなくて、〈正性〉という表現への方向をとったといえなくはなかろうか。また、それは概念内容において同じように非因非果の中道・仏性を表わすものとして共通したものでありながら、『華厳経』的な表現が、より『涅槃経』的な表現へ転換されたという意味でも、吉蔵において〈正性〉ということばがきわめて重要な意義をもった概念であるということができよう。[25]

四　中道種子と如来蔵

ほかに、吉蔵の仏性説として後代にまで影響を及ぼしたものに草木成仏説のあることもよく知られている。五種仏性や中道仏性といい、正性といい、彼の代表的な仏性思想は三論本来の立場からいっても、実相論的な理仏性としての傾向が強いことは否定できないことである。しかし、彼の仏性義が単なる理念だけのものでなかったことは、『涅槃経疏』巻第十七に、[26]

仏性是霊智之法、異於牆壁瓦石等、要須修習方得、不修不得

といって「仏性は修せざれば得せず」と強調している。同疏巻第十六[27]には、

今此中明中者、空有具足故是中、但有空而無有故是偏、偏故不行中道、不行中道故不見仏性、乃至我無我両皆爾

と述べて「中道を行ぜざるが故に仏性を見ず」といって、中道は実相の理ではなくて、文字通り主体的な行道であるこ

とを強調している。したがって『涅槃経』自体が「仏性者、即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子」（大正蔵一二・七六八上）と述べているのをうけて、第一義空の中道仏性とは、三菩提中道の種子であるといっているが、具体的に中道の種子とは何かといえば、まず第一に従来いうように〈観智〉である。すなわち経に[28]「無常無断乃名中道、無常無断即是観照十二縁智、如是観智是名仏性」（大正蔵一二・七六八中）という一文を釈した疏の中に、

　今此文中意、正以観智為菩提中道種子也

といって、観智が菩提中道の種子であると称している。観智は五仏性でいえば、十二因縁の不生不滅を正観する智である。これを同じく『涅槃経疏』巻第十六に[29]、

　世所言種者、菩薩観十二因縁為種子
　（中略）
　又十二因縁能発観智、故名為種子者也

といって、因位に立てば、五性の因と因因にあたる十二因縁の不生不滅と、これを観照する両者がともに種子であると称したり、さらにこの観智によって菩提を得るという、境智・智断の因果から「非因非果」と悟ることを「正因果」と呼び、これを「正性の種子」とも呼んでいる。即ち『涅槃経疏』[30]に、

　此従因果入非因果、正因果即為正性之種子、故云仏性為名中道種子

といっている。しかし、十二因縁の不生不滅、乃至それを観ずる智が〈種子〉であるというのは未だ抽象的である。『勝鬘宝窟』には、

中道種子者、此挙隠時為言、故名種子、中道顕現、即是仏也　（大正蔵三七・七三下）

といっている。この前文に「即ち是れ如来蔵が是れ中道の義なることを明かすなり(31)」といっているところをみると、吉蔵においても、具体的な中道種子とは如来蔵を指すものであることが明らかである。『法華義疏』巻第四には、「仏種従縁起」という方便品の一句を釈して、〈種子〉に三種をあげているが、それは、

(一) 一乗教を以て種子となす。
(二) 菩提心を以て種子となす。
(三) 如来蔵仏性を以て種子となす(32)。

というものである。

かくて吉蔵においては、三菩提中道の種子として、より具体的には〈如来蔵〉を予想していたことは確かである。したがって、吉蔵の著述には随処に如来蔵が説かれている。しかし、つねに如来蔵が妄想の所染に非ざることを強調して、中道第一義空と同義語においてしかこれを説くことを忘れてはいない。『大乗玄論』の「一乗義」に〈乗〉の義に関して二種乗を開いているが、二種乗とは〈動乗〉と〈不動乗〉であり、万行を動乗とみるのに対し、むしろ如来蔵は仏性中道の不動乗であるといっている(33)。また五仏性を三種乗に開くときは、理乗は中道仏性、行乗は縁因仏性、果乗が果仏性であるといっているが、如来蔵・中道仏性は、むしろ〈理乗〉の範疇に収められているのである(34)。したがって、如来蔵は隠時における中道の種子であると規定されながら、ついに吉蔵は如来蔵をもって正因仏性とみなすことはなさず、むしろ〈正性〉の概念の中にこれを包摂せしめているのが特徴である。このことは、従来の〈如来蔵〉に対する実体的な把握や観念の固定化を排除して、無得正観の立場に徹するためにも吉蔵においては必然的な傾向であった。吉蔵は『涅槃経』の宗旨を「仏性常住」とみる南朝涅槃学派に対して、「無所得」が経の宗旨であると説いたと同じように、北

地地論学派の主張であった〈如来蔵〉に対しても、中観の立場からたえず軌道修正を試みている点が、彼の如来蔵説の特徴として注目されるのである。そして、究極的には吉蔵の仏性義は、中道仏性という〈正性〉の概念に集約されて行くのであるが、しかし、吉蔵はこの〈正性〉の観念についてさえ、「然れども此の正の義も復、定んで言うべからず。故に或る時には呼んで道となし、或る時には呼んで中となし、或る時には呼んで正因となす。若し言を斉しくして取らば終に亦得ず」[35]といってこれに固執することを戒めているのである。しからば、〈正因〉といい〈正性〉というは何ぞやといえば、それは、

当に以て超然として言解の旨を悟り、此の悟心に点じて以て正因と為すこと有るべし。[36]

と結んで、「此の観心に付いては言の述ぶべきに非ず」といっているのである。結局、仏性とは修せざれば顕われず、成仏とともに同参するものであれば、それは無得正観の観心・悟心をおいて他にないと吉蔵は強調しているかのようである。

註

(1) 常盤大定『仏性の研究』(昭和五年四月、丙午出版社)

(2) 拙稿「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究」(『南都仏教』二七・二九号)参照。なお本書第二編第一章第三節「吉蔵著述の古逸書」参照。

(3) 常盤大定、前掲書、二〇九頁以下参照。

(4) 『大般涅槃経』(南本)巻第十三聖行品之下に「善男子、仏亦如是従仏出生十二部経、従十二部経出修多羅、従修多羅出方等経、従方等経出般若波羅蜜、従般若波羅蜜出大涅槃」(大正蔵一二・六九一上)とあり、般若経から涅槃経が出たと称している。

(5) 『中観論疏』巻第一本「問、二智二諦皆是中道、顕正性不、答、亦得也、問、与涅槃五性何異也、答、此中明二智与二諦、則二智是果性、以明仏二智故也、二諦是仏所照之境、但有此両性、此境智皆開発正性、非境非智亦有正性義也、問、何故彼明五性、今明両性、答、正明二智之能説二諦之所説、不正明因果、故但有二性、彼経正明因果開発正性、故明五性義也」

（大正蔵四二・一二中）

(6) 常盤大定、前掲書、一八九―一九〇頁、二〇八頁、鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』（昭和四十三年三月、春秋社）三〇―三五頁、三六頁参照。

(7) なお、慧均の『四論玄義』巻第七仏性義にも「古来河西朗法師、壱法師云、立四種、一正因、二縁因、三果性、四果果性、荘厳法師等又同此説也。（中略）五開善云、広論因果、共有四名、各有四名也、共有四名者、一因、二因因、三果、四果果也、各有四名者、因因者、一正因、二縁因、三了因、四境界因也、果四者、一三菩提、二涅槃、三第一義空、四智慧（中略）故開仏之性略有四、謂因与果、各有其二、因二者、一正因、二縁因、果二者、一智、二断也、此是智蔵法師自手書仏性義、作此説也」（続蔵一・一・七四・一・五一右下―左下）とあり、ここでは、四種仏性を立てたと称している。なお、因・果をそれぞれ二に開き、果の二を智と断とするなどは、『大乗玄論』のいう吉蔵説に酷似している。開善の仏性説については、太田久紀「開善寺智蔵法師の仏性説」（『駒沢女子短大研究紀要』第二号、昭和四十三年三月）参照。

(8) 鎌田茂雄、前掲書、三五―三六頁参照。

(9) 『大般涅槃経義記』巻第八「通対非因非果以説故有五種、一是因性、猶是向前因縁之理、二因因性、猶是向前因縁観智、三是果性、是前観智所生之果、四果果性、是前因縁中道之果、因縁之理顕為果故、五非因果性、前四処体、彼体従縁説為前四、廃縁就実、説為第五非因果性」（大正蔵三七・八二六上）ここでは(1)因性が因縁の理(2)因因性が因縁観智(3)果性が観智所生の果(4)果果性が因縁中道の果(5)非因果性が前四者の体であり、廃縁就実であると説明されている。なお最後の「廃縁就実」は『義章』ではしばしば「廃縁談実」のように記されている。『大乗義章』巻第一（大正蔵四四・四七三中―下）参照。

(10) 「如実法性」は『大乗義章』に五仏性を説く前文に「故経説言、是因是果、如十二縁所生之法、非因果者、如実法性、旨通染浄、而非因果、故経説言、非因非果、名為仏性、廃縁談実、就体指也」（大正蔵四四・四七三下）とあり、また別に「言理性者、廃縁談実、実処無縁、以無縁故、真体一味、非因非果、与涅槃中非因果性、其一也」（四七三中）とあり、「理性」とも称することが知れる。

(11) 『大乗玄論』巻第三「不因而因、開境智、故有二因、謂因与因因也、不果而果、開智断、故有二果、謂果与果果、至論正因、豈是因果、故非因非果、即是中道名為正因、故以中道為正因仏性」（大正蔵四五・三八上）

(12) 同、「仏性義十門、一大意門、二明異釈門、三尋経門、四簡正因門、五釈名門、六本有始有門、七内外有無門、八見性門、

九会教門、十料簡門」（大正蔵四五・三五中）

(13)『大乗玄論』の「異釈第二」にも「第七師以阿梨耶識自性清浄心、為正因仏性也」（大正蔵四五・三五下）とあり、常盤博士も「嘉祥は何人の説ともせざれども地論家の説なるは明なり」（前掲書、一八五頁）と述べている。なお珍海は第三家の心を以て正因仏性となす説と第六家の真神を以て正因仏性となす説をもそれぞれ引き合いに出しているが、これは必ずしも慧遠説というのではない。前者はすでに見たように開善の説であり、後者は霊味寺宝亮の説である。後者については『涅槃経遊意』に「第一霊味高高、生死之中已有真神之法、但未顕現、如蔽黄金」（大正蔵三八・二三七下）（原文に高高とあるは宝亮の誤り）とあることから明らかであるが、珍海の引用の意図は、慧遠の説が開善や宝亮の系譜に連なるものであることを示したものであろう。

(14) 第一篇第五章第三節「三論学派における涅槃研究の濫觴」参照。

(15)『大乗玄論』巻第三仏性義の「異釈第二」に「但河西道朗法師与曇無讖法師、共翻涅槃経、親承三蔵作涅槃義疏、釈仏性義、正以中道為仏性、爾後諸師、皆依朗法師義疏、得講涅槃、乃至釈仏性義、師心自作各執異解、悉皆以涅槃所破之義以為正解、豈非是経中所喩解象之殊哉、雖不離象、無有一人得象者也、是故応須破洗」（大正蔵四五・三五下）と河西道朗の故事を引いて異釈を論破している。

(16) 島地大等「国訳大般涅槃経開題及科文」（『国訳大蔵経』第九巻附録四六頁、及び六三―六四頁）参照。また灌頂『大般涅槃経疏』巻第一（大正蔵三八・四三上―中）参照。

(17)『大乗玄論』巻第三「大涅槃経、処処皆明仏性、是故時人解仏性者、尽引涅槃為証、何処文弁冥伝不朽避苦求楽為正因仏性耶」（大正蔵四五・三六中）

(18) 同、「今只説境為智、説智為境、復云、所言空者、不見空与不空、対此為言、亦応云所言智者、不見智与不智（中略）故以中道為仏性」（大正蔵四五・三七中）

(19) 鎌田茂雄、前掲書、四二頁参照。また同、「三論宗、牛頭禅、道教を結ぶ思想的系譜―草木成仏を手がかりとして―」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二十六号、昭和四十三年三月）とあわせて参照。

(20) 伊藤隆寿「四論玄義仏性義の考察」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三十一号、昭和四十八年三月）

(21)『四論玄義』巻第七「大師于時直云、非因非果為正性正法仏性」（続蔵一・一・七四・一・五二左上）

(22)『大方広仏華厳経』巻第三十四「一切諸如来、清浄性亦然、一切性無性、非有亦非無、正法性遠離、一切語言道、一切趣

非趣、皆悉寂滅相」（大正蔵九・六一五上）

(23)『中観論疏』巻第三末「真実微妙法者、此法絶於境智、以絶境故無境可縁、絶於智故無有能縁、今引五事来証釈之」（大正蔵四二・五〇下）

(24)同、「非縁非観、不知何以美之、強名為中、強称為観」（大正蔵四二・五〇下―五一上）

(25)吉蔵は別に、諸法実相、法性の意味で〈正法〉という概念を多用している。つまり、従来の仏の教法としての意味とは別に、法と法性との関係でいえば、法性にあたる概念として〈正法〉を用いているが、その典拠もまた『華厳経』「性起品」の〈正法性〉である。（本文中に引用した『中観論疏』巻第二末の文に、同経の「正法性遠離一切言語道」を引いて、「華厳の大宗が非因非果の正法であり、正法は不生不滅の八不であり、八不が正法である」と称しているなどはその一例である。）したがって、興皇寺法朗が同義語として用いた〈正法・正性〉という表現を、吉蔵は〈正法〉については法、特に諸法実相や法性の定義として多用し、〈正性〉については、これを特に仏性の定義に用いようとした傾向が看取される。詳しくは拙論「実相と正法―吉蔵における法の観念と体系」（『仏教における法の研究』平川彰博士還暦記念論集、昭和五十年九月、東京春秋社刊）参照。

(26)『三論名教抄』巻第三（大正蔵七〇・七一四中）の引用。

(27)『三論玄義検幽集』巻第四（大正蔵七〇・四二二下）の引用。

(28)『三論名教抄』巻第三（大正蔵七〇・七一四下―七一五上）の引用。

(29)『中観論疏記』巻第三本（大正蔵六五・七九下）の引用。

(30)『三論名教抄』巻第三（大正蔵七〇・七一四下）の引用。

(31)『勝鬘宝窟』巻下本「即是明如来蔵是中道義」（大正蔵三七・七三下）

(32)『法華義疏』巻第四「仏種従縁起者、種子有三、一以一乗教為種子、故譬喩品云、断仏種故則是破教也、二以菩提心為種子、故華厳云、下仏種子於衆生田生正覚芽、三以如来蔵仏性為種子」（大正蔵三四・五〇五下）

(33)『大乗玄論』巻第三「乗有二種、一者動乗、二者不動乗、万行為動乗、如来蔵仏性中道為不動乗」（大正蔵四五・四三下）

(34)同、「乗有三種、理乗即是中道仏性、行乗即是縁因仏性、果乗即是果仏性」（大正蔵四五・四五上）

(35)同、「然此正義、終不復可定言、故或時呼為道、或時呼為中、或時呼為正因、若斉言而取、終亦不得」（大正蔵四五・三九上）

(36)同、「問、若爾是何、答、此中無是故、当有以超然悟言解之旨、点此悟心以為正因、付此観心非言可述」（大正蔵四五・三九上）

第五章　三論教学の思想史的意義

第一節　中国仏教における不空の概念

一

中国仏教の特質の一つとして、たとえば「即事而真」とか「理事相即」ということばによって象徴されるように、現実肯定的な面が非常に顕著であるということは従来よくいわれていることである。本節の主題として取りあげた〈不空〉ということばも、中国の空観思想、とくに吉蔵や智顗等の著書においてはきわめて重要視されたことばであるが、インドの中観派における用例とはその意味内容を全く異にするものであり、中国の般若経や三論に基づく思想において独自の展開を遂げたものである。というよりは、概念としてはインドの中観派にはみられない中国仏教独特のものであろうかと思われるのである。どこが違うかといえば、インドにおいては不空（aśūnya）とは、本来、縁起しない（apratītya-samutpanna）という意味であり、自性を有するということである。したがって、縁起を意味する空（śūnya）の反対概念として、縁起・空性の開示によって一向に破せらるべきものである(1)。これが吉蔵や智顗に代表される中国の空観思想にあっては、むしろいわゆる「真空妙有」といわれるように、妙有を示す概念として積極的な価値を付与されているのである。これは簡単にいえば、絶対の否定を経た絶対の肯定であるとか、あるいは「空亦復空也」ということばを弁証法的に理解して、空を無限に空じた究極において見出される価値体であるとして、当然の帰結のようにみなされてきた訳である。絶対の否定が即絶対の肯定であるということは、主体的な解釈としては、それはそれで十分に首肯することのできるものであるが、その場合あくまでも空性が主体的に行ぜられるその行を媒介として、あるいは悟りそのものを契機としてはじめて成立することであって、無媒介にイコールであるとは論理の場においてはいえないことである。ここに不空という概念を問題にしたのは、このような主体的・哲学的意味でこれを問題にしたのではなくて、むしろこの

ような主体的解釈をそのまま中国の空観思想の展開の上にあてはめて、文献的な意味においても、空の論理の必然的な帰結として不空という概念が成立したとみなすのが正しいかどうかということを、改めて検討してみたいと思ったからである。つまり、中国仏教の文献の上において、インドにはない不空という概念が何時ごろどのようにして成立して来たのか、それは般若空観思想の展開とどういう関わりをもっているのか、ということを文献的に跡づけてみようというのが本節の意図するところである。

二

不空ということば自体は、古く西晋無羅叉訳の『放光般若経』巻第五の中に、

亦は五陰の有我と非我、亦は不空亦は非不空とを観せず。(2)

とあり、これが最も古い例かと思われる。(3)竺法護訳の『光讃経』第一巻には二十種の空を挙げているが、(4)竺法護の訳語には不空ということばはない。しかし、無羅叉訳の不空・非不空は有我・非我とパラレルに用いられたもので、有自性としての不空であって、空の対概念としてのものである。漢訳般若経典に見られる不空ということばは例外なくこの原初的な意味に限られたものであり、これはのちの羅什訳にあっても同じである。たとえば、『大品般若』には、

菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を行ずる時、色の若しくは常若しくは無常、若しくは苦若しくは楽、若しくは我若しくは非我、若しくは空若しくは不空、若しくは離若しくは非離を観ぜず。(5)

などとあり、『小品般若』に関しても同様である。一般に般若系の経典については、吉蔵や智顗以降に訳された、たとえば唐玄奘訳『大般若経』や、さらに下って施護訳『仏母生経』にも、

般若波羅蜜多を修行する菩薩摩訶薩は、色の有性に著せず、色の無性に著せず、（中略）色の空に著せず、色の不空に著せず。[6]

とか、

色受想行識の若しくは空、若しくは不空に住せず。[7]

というような用例だけが見られ、いわゆる縁起しない有性としての不空の意味しか見出すことができない。施護訳の『仏母生経』は現存の梵文 *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*（八千頌般若）に最もよく一致するといわれるから、[8] インド的原意に近いのは当然であるかも知れないが、とにかく、妙有的な意味での不空という術語の典拠を直接漢訳般若経典に求めることはできない。

三

次に三論乃至四論についてみると、これらはいずれも羅什訳であり、当然、中国仏教的な〈不空〉の意味をこれらの論書に求めることができると想定されるが、結論からいうと、不空ということばは羅什の翻訳にはしばしば散見するにもかかわらず、たとえば『中論』成壊品に、

不空なれば則ち決定して有なり、亦応に成壊あるべからず。[9]

と説くように、やはり縁起せざる実有の性としての意味内容に限って用いられている。ただ、従来から中国においては

空も一つの極端（一辺）であるとみなす考え方が強かったといわれるが、[10] その傾向はすでに羅什訳において明瞭にうかがえるところである。周知の通り、羅什訳『中論』には「空亦復空」ということばが見られ、当然この空を空ずるという意味を持った、不空に類似した概念規定がなされていると予想される訳である。これに当るものとして、たとえば『大智度論』習相応品などに説かれる大空（mahāśūnya）がある。すなわち、

　問うて曰く、汝は諸法の実、諸法の空、皆な然らずと言わば、今如何が復た諸法は空なりと言うや。

という問に対し、

　答えて曰く、二種の空有り、一つは名字の空を説く、但、著有を破して、空を破せず。二つには空を以て有を破す、亦空有ること無し。

といっているが、この後者を〈大空〉と名づけ、

　大空とは一切法を破す。空も亦復空なり。是れを以ての故に、汝は是の難を作すべからず。[11]

と結んでいる。その他、般若経に説かれる十八空あるいは二十空の一つである空空（śūnyatā śūnyatā）というのも、「空亦復空」と同じように空見の破斥を意図する観念である。[12] このように羅什訳の諸経論には、大空とか空空という、空を一辺とみなし、空を空ずるという意味内容を盛ったことばが多く見られるにもかかわらず、不空ということばでこれを表現しようとした例は絶無である。

　たとえば『中論』観行品の、

若有不空法、則応有空法
実無不空法、何得有空法　（大正蔵三〇・一八下）

の偈頌は空法に対する執着を破しているが、この場合にも、不空は空の対概念として有自性の意味に用いられている。これに対する青目註においても、

若し不空法有れば、相因るが故に応に空法有るべし。而るに上来種々の因縁に不空法を破せり。不空法無きが故に則ち相待無し。相待無きが故に何んぞ空法有らん。(13)

とあるのみである。つまり、「空亦復空」ということばの言い換えとして、単に空の一辺に留まることを排するために用いられた大空とか空空という概念は、妙有的な不空とはきわめて類似した概念ではあっても、厳密にはこの両者は区別さるべきものである。したがって、大空とか空空という術語観念がそのまま不空という概念の成立に連なるということは、羅什訳の論書においても見られないのである。

四

また、中国仏教においては仮（prajñapti）に対する考究というものが、南北朝時代を通じて、とくに成実・三論の二宗によって盛んに考究され、これがのちに天台によって空・仮・中の三諦の一つとして独自の思想にまで発展せしめられたことは周知の通りである。とくに天台における仮の理解としては、最後的な仮観において、たとえば『摩訶止観』巻第六上に、

入仮の意とは、自ら但空従り仮に入る有り、自ら空も空に非ずと知りて空を破して仮に入る有り。（中略）若し自行

を論ぜば、入空に分有り、若し化物を論ずれば出仮則ち無し。菩薩は仮従り空に入りて自ら縛著を破すれば、凡夫に同じからず、空従り仮に入りて他の縛著を破すれば、二乗に同じからず。有に処すれども染せられず、法眼、薬を識りて、慈悲、病に逗ず。博愛限り無く、兼済倦むこと無し。心用自在なり。善巧方便なること空中に樹を種ゆるが如し。(14)

と入仮の意味を説いているが、「これは明らかに空の二重否定の論理を、仮という術語によって菩薩の行として具象的に表現したものである」と指摘されている。(15)こういう仮観の確立は当然背後に妙有的な考え方を予想させるものであり、その意味では仮ということばに不空という意味を認め得ると考えることも可能である。現実の存在がすなわち真理そのものの具現であるという考え方は、すでに僧肇の『不真空論』などに見られる「立処即真」とか「即事而真」という表現の中にもあるわけで、とくに天台がそういう中国的な思惟の基盤の上に立って仮という表現によって考えられる現象面に菩薩の化導の場として積極的な意義づけを行なったということは特筆さるべきであるが、その場合にもあくまで、菩薩の化導方便という行道の場としての仮の肯定であって、論理構造として仮が即ち不空であるという表現は天台においてもないのである。仮名即不空というのは、むしろたとえば南斉周顒の著わした『三宗論』の「不空仮名義」(16)などに紹介されているように、成実学派のいう即実的な意味あいの仮名の方がそれに近いのである。しかし、これは嘉祥や天台によって、徹底的に破斥された。その上で、さらに天台が実相の場において妙有そのものを意味する不空という概念は論理的にはこれに先行するものであり、もしくはこれを媒介とするものであって、天台的仮観の確立によってもたらされたものではないのである。このことは歴史的には天台と違って仮というものをあくまで仮説として認めることしかしなかった吉蔵においても、不空という術語の文献的な典拠用例は天台と全く同じものが見られるからである。

五

そこで最後に吉蔵や智顗について不空ということばの概念規定やその用例を見ると、両者においては不空とは常に涅

槃・仏性の功徳を意味し、悟りの智についていわれることばである。すなわち、吉蔵は『中観論疏』の中で小乗の人法空と大乗の空との差異について、

大乗は無明は本より自ら不生なりと知る。爾の時二種の空を見るなり。一つには有所無の空なり、謂く無明の不可得なり。二つには即ち仏性は畢竟清浄にして煩悩有ることなきを見るを亦名づけて空と為す。此れは亦即ち是れ空と不空の二義を見るなり。二種の空を見るを空を見ると名づく。即ち仏性の妙有を見るを不空を見ると名づく。小乗は並びに此の三事を見ず、但、無明の有を折して是の故に空と言うのみ。(17)

といっている。同様の趣旨で、

二乗は但十二縁の空を観じて、因縁には仏性不空の義有るを知らず。大士は十二縁の空を了達し、後に仏性不空の義を知る。故に二乗と異なるなり。(18)

と述べたり、『法華玄論』では、

仏身の無漏、之を名づけて空と為す。仏身の無為を名づけて不空と為す。故に大涅槃に空と不空の義を具するなり。(19)

という表現も見られる。天台も同様で『法華玄義』をはじめ、不空という術語観念の説明はいたるところに見られるが、とくに『維摩経玄疏』の中で「不空とは即ち是れ智慧の性なり、見仏性に名づく」と述べ、さらに不空は当有のための故に見不空と名づけるのか、無空のために不空と名づけるのかという問を設け、具さに二意ありとして、

有なるが故に是れ不空なりとは、智慧の性なるが故に空に非ざるなり。無なるが故に、不空と説くとは、真諦法性

の理は即ち是れ空なり。此の空は畢竟不可得の故に、故に不空と言う。[20]

と述べている。この最後の「此空畢竟不可得故、故言二不空一」という表現などは、思想としては羅什訳の論書等にうかがうことはできても、表現形式としてはついに見出すことのできなかったものである。それがこのような形で空観の論理構造の中に組み入れられているのである。

ところで、いたるところに見られるこういう表現の典拠として、両者とも必ずといってよい程『涅槃経』師子吼品の、

声聞縁覚は一切空を見て不空を見ず、乃至一切無我を見て我を見ず。是の義を以ての故に第一義空を得ず。第一義空を得ざるが故に中道を行ぜず。中道無きが故に仏性を見ず。[21]

とか、

仏性とは第一義空に名づく。第一義空を名づけて智慧と為す。言う所の空とは空と不空とを見ず。[22] 智者は空と不空と、常と無常と、苦と楽と、我と無我とを見る。空とは一切の生死なり、不空とは謂大涅槃なり。

という文句を挙げている。『涅槃経』の師子吼品は梵本のない部分であるが、天台が『法華玄義』巻第二下[23]に不空の義を説く典拠としてこの『涅槃経』とともに挙げる『宝性論』の一文は、現存の *Ratnagotravibhāga-Mahāyāna-uttara-tantraśāstra* に見られることばであり、その直接の典拠は『勝鬘経』である。[24] そしてこの『勝鬘経』において、二種の如来蔵空智として空如来蔵と不空如来蔵とが説かれているのであるが、その意味は如来蔵は本来煩悩を離脱していると いう意味で空であるが、恒沙の無上仏法の功徳を具するという意味では不空といわれるのである。[25] これが『宝性論』や『仏性論』に継承され、さらに『涅槃経』において、第一義空・仏性・中道を示すものとして説かれている訳である。また、のちの『大乗起信論』の空真如・不空真如の考えも全く同一の趣旨のものである。

中国仏教における『涅槃経』の影響というものは多大であるが、灌頂の『涅槃経疏』[26]によれば、五世紀中葉の北涼の人である河西道朗が、羅什訳の『大品般若』にある「一切諸法悉皆是空、是空亦空」というのを解釈して、「万法雖空、而智体不空」といったと伝えられている。河西道朗は長安古三論の系統を引く人であると同時に、当時新しく漢訳された『涅槃経』の註釈家でもあったから、灌頂の証言は十分信頼してよいと思うが、その意味では、河西道朗は中国において如来蔵系の不空ということばを、空観の解釈に転用した最初の人であったかも知れない。とにかく、本来如来蔵や仏性の思想を表わす不空という術語観念が、吉蔵や智顗において空観の論理としてこのように定着されたということは、如来蔵仏性思想が、中国仏教において果した役割というものを改めて考えさせるものがあろうかと思うのである。

註

(1) 中村元「空の考察」(『干潟博士古稀記念論文集』)一七四頁参照。

(2) 『放光般若経』巻第五「亦不観五陰有我非我、亦不空亦非不空」(大正蔵八・三六上)

(3) 無羅叉訳『放光般若経』二〇巻は『大品般若』と同じく、***Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā***(二万五千頌般若)の同本異訳で、**訳経史的には般若経の原型に近い** ***Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā***(八千頌般若)の同本異訳である後漢支婁迦讖訳『道行般若』十巻、呉支謙訳『大明度経』六巻などの方が成立が早いが、後者にはいずれも不空という訳語は見当らない。

(4) 『光讃経』巻第一「復次舎利弗、若菩薩摩訶薩、欲建立諸仏国土令不断絶、欲住内空、若処外空、若内外空、若於空空、若於大空、究竟之空、所有空、無有空、有為空、無為空、若真空者、無祠祀空、無因縁空、因縁空、自然相空、一切法空、不可得空、無所有空、若自然空、無形自然空、因縁威神、諸行相欲至此者、当学般波羅蜜」(大正蔵八・一四九下―一五〇上)

(5) 『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十一「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、不観色若常若無常、若苦若楽、若我若非我、若空若不空、若離若非離」(大正蔵八・三七〇下)

(6) 『大般若波羅蜜多経』巻第四〇三「修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩、不著色有性、不著色無性(中略)不著色空、不著色不空」(大正蔵七・一五下)

(7) 『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』巻第二「不住色受想行識若空若不空」(大正蔵八・五九二中)

（8）山田竜城『梵語仏典の諸文献』八四頁参照。
（9）『中論』巻第三「不空則決定有、亦不応有成壊」（大正蔵三〇・二八上）
（10）中村元、前掲論文参照。
（11）『大智度論』巻第三十六「問曰、汝言諸法実、諸法空、皆不然者、今云何復言諸法空、答曰、有二種空、一者説名字空、但破著有而不破空、二者以空破有、亦無有空、（中略）大空者破一切法、空亦復空、以是故汝不応作是難」（大正蔵二五・三二七上）
（12）中村元博士によれば、「空見」とは空という原理を想定する考えであり、「空亦復空」とはこの空見を排斥したものであるという。同、前掲論文、一七四頁参照。
（13）『中論』巻第二「若有不空法、相因故応有空法、而上来種種因縁破不空法、不空法無故則無相待、無相待故何有空法」（大正蔵三〇・一八下）
（14）『摩訶止観』巻第六「入仮意者、自有但従空入仮、自有知空非空破空入仮、（中略）若論自行入空有分、若論化物出仮則無、菩薩従仮入空自破縛著、不同凡夫、従空入仮破他縛著不同二乗、処有不染、法眼識薬慈悲逗病、博愛無限、兼済無倦、心用自在、善巧方便如空中種樹」（大正蔵四六・七五中—下）
（15）塩入良道「三諦思想の基調としての仮」（『印度学仏教学研究』五—二、昭和三十二年三月、一一七頁）参照。
（16）「不空仮名義」については『中観論疏』巻第二末に「次斉隠士周顒著三宗論、一不空仮名、二空仮名、三仮名空、不空仮名者経云、色空者此是空無性実、故言空耳、不空於仮色、以空無性実故名為空、即真諦、不空於仮故名世諦、晩人名此為鼠楼栗義」（大正蔵四二・二九中）とある等を参照。
（17）『中観論疏』巻第十末「大乗知無明本自不生、爾時見二種空、一者有所無空、謂無明不可得、二者即見仏性畢竟清浄無有煩悩、亦名為空、此亦即是見空不空二義、見二種空名見空、即見仏性妙有、名見不空、小乗並不見此三事、但折無明有、是故言空耳」（大正蔵四二・一六〇下—一六一上）
（18）同、巻第四本「二乗但観十二縁空、不知因縁即有仏性不空義、大士了達十二縁空、後知仏性不空義、故与二乗異也」（大正蔵四二・五三下）
（19）『法華玄論』巻第二「仏身無漏名之為空、仏身無為名為不空、故大涅槃具空不空義」（大正蔵三四・三七五上）
（20）『維摩経玄疏』巻第六「不空即是智慧之性名見仏性（中略）問曰、不空為当有故名見不空、為無空故名不空也、答曰、具

有二意、有故是不空者、智慧性故非空也、無故不空者、真諦法性之理即是空、此空畢竟不可得故、故言不空」（大正蔵三八・五五五下）

(21)『大般涅槃経』（南本）巻第二十五「声聞縁覚見一切空不見不空、乃至見一切無我不見於我、以是義故、不得第一義空、不得第一義空故不行中道、無中道故不見仏性」（大正蔵一二・七六七下—七六八上）

(22) 同、「仏性者名第一義空、第一義空名為智慧、所言空不見空与不空、智者見空及与不空常与無常苦与之楽我与無我、空者一切生死、不空者謂大涅槃」（大正蔵一二・七六七下）

(23) 智顗『法華玄義』巻第二下「如宝性論云、羅漢支仏空智、於如来身本所不見」（大正蔵三三・六九九下）

(24) ***Ratnagotravibhāga-Mahāyāna-uttaratantraśāstra*** ed. by E.H. Johnston, (1950), "sarva-śrāvaka-pratyekabuddhā api bhagavan śūnyatā-jñānenâdṛṣtapūrve sarvajñajñāna-viṣaye tathāgata-dharmakāye viparyastāḥ" (pp.30—31)
『究竟一乗宝性論』巻第三「世尊、一切阿羅漢辟支仏空智者、於一切智境界及如来法身、本所不見」（大正蔵三一・八二九下）
『勝鬘経』（大正蔵一二・二二二上）

(25)『勝鬘経』「世尊、有二種如来蔵空智、世尊、空如来蔵若離若脱若異一切煩悩蔵、世尊、不空如来蔵過恒沙不離不脱不異不思議仏法」（大正蔵一二・二二一下）

(26) 灌頂『涅槃経疏』巻第一八「大品云、一切諸法悉皆是空、是空亦空、有両師不同、一云、一切法空者空猶未妙、今更将空来空此空、二云、不爾、前一切法已是妙空、今空亦空只能空之法亦空、河西同後解、故云、或謂万法雖空而智体不空、遣破惑情故曰空空、是有亦空、是無亦空」（大正蔵三八・一四二中）

第二節　一行三昧と空観思想

一

唐代の中ごろ『禅源諸詮集』を著わして教禅一致を説いた圭峯宗密（七八〇―八四一）は、現存する同書の「都序」(上)において同時代までに行なわれた中国の禅を五つに分類し、最後の最上乗禅は如来清浄禅・一行三昧とも称してあらゆる三昧の根本であるとし、これが達摩系統の人々が伝えた禅法であると説いたことはあまりにも有名である。(1) 近年、東京角川書店から刊行された叢書『仏教の思想』の中で、『無の探求』(2) という題で中国禅を担当執筆された花園大学の柳田聖山教授は、この圭峯宗密のことばを導入部としてとくに本題の一行三昧に一章を割き、これが初期の中国禅を特徴づける重要な主題であったことを強調している。初期の中国禅に一行三昧が特徴的であるという点については、すでに忽滑谷快天博士の『禅学思想史』(3) をはじめ、最近では小林円照氏の「禅における一行三昧の意義」(4) という独立の論文もあり、これまでも多くの学者によって断片的にはしばしば説かれてきたことである。にもかかわらず『無の探究』におけるほど簡潔・明快に創草期の中国禅を一行三昧で截った論文を寡聞にして筆者は知らなかったのである。それだけではなくて、この書は一般人向けの思想的な啓蒙書という立場から、すこぶる平易な文体で書かれているものの、そこには中国禅の成立を考える上できわめて重要な示唆を含んでいるように思われたのである。そこで、改めて驥尾に付してこれを問題にした事由というのは、一つには、この一行三昧は、天台大師智顗（五三八―五九七）が『摩訶止観』(5) の中でその典拠を『文殊説般若経』に求めて以来、これがもと般若空観系の三昧であるということもこれまた広く知られている事実であり、それで、いま単に般若経に説かれているからこれが空観系の三昧であろうというのではなくて、それは本来空観仏教においてどのような位置づけを与えらるべきものであり、いかなる意味をもって登場してきたのかと

いう点を、その思想の原点に立ち返って考察してみようと思ったからである。その上で第二に、さらに大きくは中国仏教史の上で般若経の一行三昧が禅の一行三昧へと展開して行くためには、そこにどのような思想史的な連続性が認められるのか、あるいはまたいかなる変容がそこに加えられ、その契機をなしたものが何であったかという点を問題にしてみたいと思ったからである。そして、もしこのような点が明確にされるならば、『無の探求』の示唆する初期の中国禅成立の思想的基盤が、改めて自分なりに得心のいくものとなるであろうと確信したからである。

このような考察は禅の一行三昧を考える場合必ずしも必要のないことであるが、いまは立場を変えて、中国における『般若経』や「三論」に基づく思想の史的展開を跡づけるという当面の筆者の課題についてみた場合、そこには看過することのできないいくつかの問題を含んでいる。つまり、この問題は、すでに第一篇において考察を試みたように、三論学派にあっては、摂山三論の事実上の確立者であった止観寺僧詮以来、般若中観と禅との一体観という傾向が顕著に見られ、法朗門下の大明法師の系統にいたっては、とくに達摩系禅者との交流が明らかに認められたのであった。このような両者の親近関係というものは、思想的に共通な基盤に立ってはじめて可能なことであると考えられるのであるが、その点、『般若経』に説く〈一行三昧〉が、初期の達摩禅を特徴づける主題であったという先学の指摘は、視点を変えて、中国仏教における三昧観そのものの展開・変容という一側面から、ふたたびこの両者の歴史的・思想的なからみ合いを究明するための一つの傍証を提示することになるのである。

以上、先学の勝れた論文がすでに存在するにもかかわらず、何故このような論題の下に考察を進めることになったのか、その理由の一端を述べた。以下、本題に入って考察を続けて行こうと思う。

三

いわゆる文殊般若と称される経典は、*Saptaśatikā-Prajñāpāramitā*（七百頌般若）を梁の曼陀羅仙が訳した『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜経』二巻（大正蔵八巻・No・二三二）が第一訳で、ほかに同本異訳として僧伽婆羅訳『文殊師利所説般若波羅蜜経』一巻（大正蔵八巻・No・二三三）・唐玄奘訳『大般若波羅蜜多経』第七会五七四―五七五巻（大正蔵七巻・

No・二二〇）があり、曼陀羅仙訳本は『大宝積経』第四十六会一一五—一一六巻（大正蔵十一巻・No・三一〇）の中にも摂せられている。ただし、ekavyūha-samādhi を〈一行三昧〉と訳すのは曼陀羅仙訳のみであって、玄奘訳では〈一相荘厳三昧（三摩地）〉と訳し、僧伽婆羅訳では〈不思議三昧〉となっている。(6)『七百頌般若』は初伝の曼陀羅仙訳が梁の武帝天監二年（五〇三）の訳出であることからしても、般若経の成立としては中期以後に属するものであろうが、一行三昧と称する三昧観が文献に現われるのはこの文殊般若が最初ではなくて、もっと古い成立と考えられる般若経の中にすでにその名を見ることができる。そして多くの場合、これは百八三昧の中の一つとして説かれるものである。たとえば、*Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā*（二万五千頌般若）を漢訳した羅什訳『大品般若』では巻第三「行相品」第十、(7)巻第五「問乗品」第十八等に説かれているが、(8)般若経における百八三昧は結局、空・無相・無作（乃至無願）の三三昧に統摂されるものである。すなわち『大智度論』の「釈行相品」でこの百八三昧を註釈した最後に、

　未だ涅槃に近づかざる時は多く余道有り。涅槃に近づく時は唯一道のみ有り。空と無相と無作となり。諸余の三昧は皆此の三解脱門に入る。(9)

と説いていることからも明らかである。周知のように般若経というのは、一種神秘的な叙述でもって延々と〈空〉を説く経典であるが、それと同時にこの経典が百八三昧のように多くの三昧を説いているのは、結局この三昧によって得られる「神秘的直観」(10)の世界の真実を記述しようとしたからに他ならないのであって、これがつまり菩薩の般若波羅蜜の体得でもある。すなわち『大品般若』では、

　般若波羅蜜は諸三昧に異ならず、諸三昧は般若波羅蜜に異ならず、菩薩は般若波羅蜜と及び三昧とに異ならず、般若波羅蜜と及び三昧は菩薩に異ならず。(11)

と説き、『大智度論』ではこれを般若と三昧と菩薩の「三事不異」(12)と註している。つまり、ここで説かれる般若波羅蜜、

三昧というものは、悟りという目的に至る手段としてのものではなく、目的それ自体であるような般若波羅蜜であり三昧であるといえるが、それが空・無相・無作という三三昧によって代表されている訳である。

一行三昧（ekavyūha-samādhi）というのも、このような般若的な内容をもった百八三昧乃至はその統摂としての空・無相・無作の三三昧の一環として説かれた訳であるが、これを『大智度論』では、

一行三昧とは、是の三昧は常に一行にして畢竟空とのみ相応す。三昧中更に余行の次第なし。(13)

と定義している。ここで余行の次第というのは「無常行中次に苦行あり、苦行中次に無我行有るが如し」と説いているのである。つまり、無常を観じ、苦を観じ、無我を観ずるというような多くの段階的行によらない単純な一行、しかも畢竟空とのみ相応する三昧、それが般若波羅蜜にふさわしい一行三昧であるといっているのである。ここできわめて明白なことは、余行の次第のない三昧、畢竟空とのみ相応する三昧というのであるから、明らかに小乗禅の強い否定を示すのに最もふさわしい三昧としてこれが説かれたということである。

これは『大智度論』の説であるが、この解釈の原典である『大品般若』の「摩訶衍品」では、

云何が一行三昧と名づくるや。是の三昧に住するものは諸三昧の此岸と彼岸とを見ず。これを一行三昧と名づく。(14)

と定義している。これはあまりに簡潔に過ぎて意味がよく分らないが、『大智度論』の註解によれば、

諸三昧の入相を此岸と為し、出相を彼岸と為す。初得の相を此岸と為し、滅相を彼岸と為す。(15)

といっているから、これを見ないということは、通常の三昧におけるような順序次第を経ないという意味に解せば、前述の説明と首尾一貫するし、或いはまた諸三昧を藉る必要がないという意味でなら、これが般若経に説かれた諸三昧の

要約的・象徴的な意味合いを含んだ独特な三昧であったということができよう。いずれにしても、説示の仕方それ自体が非常に簡略であって、かるがるしく断定はできないが、少なくとも『大智度論』の註解によって見る限り、小乗的な三昧を捨遣するために般若経がとくに強調した三昧という印象が強くうかがえるのである。

三

これが『文殊般若』になると、もう少し複雑な説相の下に示されている。すなわち、この経典における一行三昧とは、

法界は一相なり。この法界を繋縁す。これを一行三昧と名づく。[16]

というのである。そしてさらにこの三昧の内容とその方式を次のように二段階に分けて説いているのである。すなわち、まず、

若し善男子善女人にして一行三昧に入らんと欲せば、当に先に般若波羅蜜を聞き、説の如く修学し、然る後に能く一行三昧に入り、法界の如く、不退・不壊・不思議・無礙・無相を縁ずべし。

と述べ、ついで、

善男子善女人にして一行三昧に入らんと欲せば、応に空閑に処して諸乱意を捨し、相貌を取らず、心を一仏に繋して名字を専称し、仏の方所に随って端身正向し、能く一に於いて念念相続すべし。即ち是れ念中に能く過去未来現在の諸仏を見るなり。[17]

と説いている。そして、このような一行三昧に入る者は、恒沙の諸仏の法界無差別の相を見ると定義しているのである。前に見た『大品般若』等の非常に簡潔で素朴な説相に比べると格段に組織的・体系的な叙述がなされていて、ある意味では阿毘達磨的なものに近い感じがするのである。これは一つには経録の伝えるように[18]、訳者曼陀羅（Mandra）仙は扶南の人で、梁の武帝天監二年（五〇三）に来支し、同年本経を伝訳するのであるが、来支直後であり、もとより梁言をよく知らなかったために、勅によって同じ扶南出身の僧伽婆羅（Saṅghapāla）と共に訳業に従事したといわれる。ところで、この僧伽婆羅は元来『阿毘曇心論』の学者として著名だった人で、『開元録』[19]や『貞元録』[20]では「偏学対法」という貶称まがいの評価を与えられている人である。したがって共訳であるこの曼陀羅仙訳にもその影響があったとも考えられるが、たしかに後に僧伽婆羅が単独で訳出した第二伝の『文殊師利所説般若波羅蜜経』一巻においてはその傾向が明らかに認められるが、それに比べれば曼陀羅仙訳は巻数こそ多いがむしろ中庸を得た訳というべきである、これはチベット訳の『聖般若波羅蜜多七百頌大乗経』*Ḥphags pa Śes rab kyi pha rol tu phyin pa bdun brgya pa shes bya ba theg pa chen poḥi mdo*（東北目録No・24）の内容とも曼陀羅仙訳がよく合致することからしても、むしろ中期以降成立の般若経典にすでに特有の説相であるともいえよう[21]。

それはともかくとして、この『文殊般若』を直接の典拠として、天台大師智顗は一行三昧を説いたことは前にも述べた通りである。すなわち智顗は、その著『摩訶止観』巻第二上にこれを「四種三昧」の中の第一に数え、常坐三昧として組織づけているのである。この点については先学の指摘もあり、詳しいことは省略するが、一つだけとくに注意を引いた点は智顗が次のように述べている件りである。それは、この三昧の方法と勧修を述べた後段で、

端坐正念して悪覚を蠲除し、諸の乱想を捨て、雑思惟莫く、相貌を取らず、但専ら法界を繫縁し、法界を一念す。繫縁は是れ止なり。一念は是れ観なり[22]。

と、『文殊般若』の説を敷衍したあとで、

といっている点である。普通止観の止（śamatha）とは、心を練って一切の外境や乱想に動かされず、心を特定の対象にそそぐのを止といい、観（vipaśyanā）というのは、それによって正しい智慧をおこし対象を観ずるのが観である。智顗は『文殊般若』で説く一行三昧の二種の方式のうち「繫縁法界」を止とし、「一念法界」を観として彼の止観の体系の中にこれを位置づけているのである。ではこれはいかなる意味を持つかということを次に考えてみたいと思う。

四

本来、止観というものは相互に他を成立させ、仏道を全うする不離の関係にあるものであるが、今これを仮に便宜的に分けて考えてみると、所謂小乗禅と称されるものにおいても、早くから実践の二修法として止観二法を修すべきことが説かれている。たとえば阿含経典においても『増一阿含経』巻第九「慚愧品」十八には、

汝今難陀よ、当に二法を修すべし、云何が二法と為すや。所謂止と観となり。[23]

とあり、また『雑阿含経』巻第十七「雑因誦」第三品之五には、

止を修習し終って観を成ず。観を修習し已って亦止を成ず。謂く聖弟子は止観倶修して諸解脱界を得るなり。[24]

と止観倶修をうたっている。これが阿毘達磨になるとさらに組織的・体系的に整備されたものとなるのであるが、周知のように小乗の止法（śamatha）においては、特定の対象に心を止めて散心を防ぐ、その特定の対象となるものは鼻の頭であるとか、足の爪先であるとか、そういう具体的な事物が対象であって、それに心を専注することによって順次に、たとえば無常であり、苦であり、無我であるというように観ずるのである。つまり、非常に次元の低いものであっても、

ここにはまぎれもなく止観二法の平等な倶修というものがうたわれていたのである。ところが大乗の空観仏教に説かれる三昧というものは、空・無相・無願の三三昧によって代表されるように、存在論的な意味でも認識論的な意味でも、そこに特定な手がかりなり、心の対象というものが本来存しないのがその特徴であり、むしろそういうものを峻烈に拒絶するところから出発しているのである。そこにおいてはいつでも、真実はことばや思惟を超越したところに、あるいはそれ以前のところにあるというのであって、それが、般若波羅蜜の開顕に他ならないというのが空観思想の基本的立場である。まさにそれに直結するものとして般若空観の三昧は説かれた訳である。

翻って、中国における禅観思想の発達を考えてみるに、古くは後漢の支婁迦讖訳『般舟三昧経』などを先駆として、いわゆる大乗禅というものが導入されるのであるが、明瞭に小乗禅と大乗禅の区別というものが意識されるのは鳩摩羅什による各種禅経の翻訳がなされてからである。当然その大乗禅の基調となった理念というものは大乗の空観であり諸法実相観である。したがってその大きな特徴は観法そのものを重視したことである。これは、たとえば、羅什訳の『思惟略要法』などにおいて顕著にうかがえることであって、そこでは「四無量観法」「不浄観法」「白骨観法」「観仏三昧法」「生身観法」「法身観法」「十方諸仏観法」「観無量寿仏法」「諸法実相観法」「法華三昧観法」の十種の観法が一経の主題となっている。[25] ここでは止法については何ら関説されることはない。これは要するに中国の大乗禅が観法によって「大乗仏教の真髄としての般若の智慧を体得し、これを自由無礙に活用することを目的としたものである」[26] からである。このような性格の般若空観系の大乗禅というものが、南北朝を通じて般若三論の研究とともに中国禅観思想の主流を形成していくのであるが、しかし同時に、小乗経典以来の実践法門の代表である止・観二法の総合によって、大乗禅が目指したものと同じように、法身・無相を体得しようとする主張が、既に羅什と同時代の仏陀跋陀羅（Buddhabhadra）等によって唱えられ、殊に北地においては般若系禅学に対する反発としてかかる傾向が絶えず潜在していたのである。これが南北朝時代の後半から定慧双修のスローガンの下に南北の仏教が統合される機運が醸成されるとともに、単に空慧の成就を目指す観法のみに力点をおいた般若系禅学の不備を補って、新しく止観の理念の確立を期そうとする運動が起こってくるのである。梁代に『文殊般若』が伝訳成立したのは歴史的にはまさにこのような時点においてであり、そこに説かれる一行三昧というのも、かかる歴史的背景の下に新たに止観の理念によって基礎づけられる必然性があった

と考えられるのである。その点、智顗がこの『文殊般若』の一行三昧を前述のように解釈し、これを自己の止観の枠組みの中に取り入れたということは、彼が思想史的にはこのような要請を背景に、その体系的な総合を目指したからに他ならないのである。

このことを間接的に立証するものとして、いま一つ〈一行三昧〉の有名な典拠としてあげられる『大乗起信論』の場合はどうであるかを考察してみると（『大乗起信論』が成立したのも時代的にはまさにこの頃からであるが）、周知のように『起信論』の実践門である「五行」の最後の「止観門」では、とくに、止法 śamatha の修行のところで真如三昧を説き、これを一行三昧と名づけている。[27] そこで説かれる止法とは、

若し止を修する者は、静処に住し、端坐して意を正し、気息に依らず、形色に依らず、空に依らず、地水火風に依らず、乃至見聞覚知に依らず、一切の諸想も念に随いて皆除き、亦除想を遣る。一切の法は本来無想なるを以て、念念に生ぜず、念念に滅せず、亦常に心外に随いて境界を念じ、後、心を以て心を除くことを得ざれ。心若し馳散せば即ち当に摂し来りて正念に住すべし。是の正念とは当に知るべし、唯心にして外の境界無し。即ち復此の心も亦自性なし。念念不可得なり。[28]

というのである。つまり、ここでいう止法とは気息や形色、乃至四大、見聞覚知等に心を止めるのではなく、一切法は本来不生不滅であり、外の境界もなく、心もまた無相不可得であるという〈理〉に心を止めることである。そしてそれによって真如三昧に随順得入するのであるが、このような三昧によって「法界は一相なりと知る」つまり「一切諸仏の法身と衆生身とは平等無二なり」と体得するのが一行三昧である。[29] このように『起信論』の止観門においては実相の空理に心を住せしめることが止法 śamatha の定義となった訳である。この場合の止法は明らかに具体的な事物に心を止めるという小乗の止法とは質的に異なる訳であり、その質的転換の媒介となったものは空観思想であることはいうまでもなかろう。つまり、単に諸法実相・無相を観ずることを究極の目的とした般若系禅学の観法のみの禅を一歩すすめて、これを理として、諸法実相の空理、若しくは法界というように宗教的実在のようにみなし、これを śamatha として心に止

めることによつて法身と衆生身が平等無二であると観ずるとか、法界は一相であると観じ、乃至は一念中に三世諸仏を見るというような新たな一行三昧の解釈が行なわれるようになった訳である。このようにして、一行三昧は新しく止観の理念によって統合帰納されることによって、たとえば道綽（五六二—六四五）や善導（六一三—六八一）による専称仏名、念仏の一行として発展するなど、様々な方面に展開を見せて行くのである。

それでは、禅の一行三昧というものは、このような止観の理念によって統合された一行三昧のそのままの展開であったかどうかということが次に問題となるであろう。

五

この考察に移る前に、智顗と同時代人であり、同じように北方の地論系の禅観に基づいて止観の体系を築いた浄影寺慧遠[30]（五二三—五九二）についてみると、慧遠はその著『起信論義疏』巻下末において、

真如三昧というは謂く理定なり、小乗の中には、但心の流住を止むること一境に在るを名づけて定を得と為す。大乗の中には其の空理を解して理中に心を住せしむるを名づけて定を得と為す。故に経中に云く、諸仏菩薩は常在定に住して法性に遊ぶなり。[31]

と述べて、大乗の止法が、具体的な対象に心を止めるという事定を意味する小乗の止法とは異なって、実相空理に心を住せしめる理定であると定義しているのである。また、

自若修観者対治下は第三に止観相資を明かす。若し定過多なれば則ち是れ沈没す。若し慧偏多なれば則ち是れ浮昇す。定慧平等なれば爾れば仍ち調柔なるが故に。[32]

とも述べている。慧遠においてもまた般若系禅学の超克・統合という形で、彼の止観の思想が構築されていることがうかがえるのである。しかし、同時に慧遠は『大乗義章』巻十「止観捨義八門分別」の中で、止観とともに〈捨〉の義を説いている。そこで慧遠は、

定慧双修し、偏習を離る。之を名づけて捨と為す。

といい、また、

空に住して相を捨す。之を名づけて捨と為す。(33)

と定義し、さらに

定慧不等なれば則ち須く捨を修すべし。又経に宣説す。定慧平等なれば即ち宜しく捨を修すべし。(34)

と捨の修得を説いているのである。つまり定慧を平等に修し、偏習を捨離することが捨の義であるとともに、定慧平等ならば、空に住してその相を離れることが捨であるというのである。経に宣説す、という経とは後段に慧遠自身がいっているように『涅槃経』に依ったもので、巻第三十（北本）には、

三昧と智慧の異相を見ず、これを捨相と名づく。
仏性を見る者を名づけて捨相と為す。(35)

のように種々に捨の義を説いている。「不見三昧智慧異相」とは、すでに見て来たように般若経における三昧と波羅蜜

と菩薩の「三事不異」の思想と全く同じである。事実、慧遠はこの止観捨を三三昧に配当し『大乗義章』で、

彼の空三昧之を名づけて止と為す。
(心空に住するを以て分別を離れるが故に)
無願三昧之を説いて観と為す。
(慧生死を観じて能く断捨するが故に)
無相三昧を説いて捨行と為す。
(涅槃に証入して衆相を捨するが故に)(36)

といっている。慧遠は地論の学説を継承した人であるから、ここでは段階的・次第行的な一面を残しているが、止観の完成は〈捨〉において全うされるという彼の思想は十分に注目さるべきものである。

そこで、禅の一行三昧はいかに説かれてあったかを最後に見てみると、たとえば神会の『菩提達摩南宗定是非論』(下)には、〈無念〉が般若波羅蜜であり、一行三昧であると記され、この一行三昧に直入しようと欲せば、まず『金剛経』を誦持し、般若の法を修学すべしといっているが、その〈無念〉とは何かといえば、

無念とは即ち一境界無し。一境界有るが如きは、即ち無念と相応せず。故に諸知識よ、如実に見る者は甚深の法界に了達す。即ち是れ一行三昧なり。(37)

といっている。一として境界がないということは、たとえそれが実相の空理というようなものであっても、心を住せしめるような対象を一切持たないということであろう。『六祖壇経』では、

一行三昧とは一切処において行住坐臥、常に一直心を行ず、是れなり(38)

というように変っているが、これも『大乗起信論』の止観門では如来と衆生心が平等不二の一心であるという形而上的な一心を観ずることが一行三昧であったのに対し、これを、より主体的に純粋に一直心を行ずると明確に打ち出しているのである。さらに下って馬祖下の大珠慧海の『頓悟入道要門論』になると、

　一切処無心にして是の如きを得る者は即ち涅槃に入りて無生法忍を証す。亦は不二法門と名づけ、亦は無諍と名づけ、亦は一行三昧と名づく。[39]

と、表現に多少のニュアンスがあっても、その根本の趣旨においては同じであることはきわめて明白である。このような禅の一行三昧は現象的には南北朝末から隋代にかけて説かれた一行三昧の延長であるかのように見えながら、じつは天台的な止観の理念によって統合された一行三昧とはむしろ逆の方向を目指すものであったということがいえるかと思う。つまりそれは、慧遠のいう捨の方向において、止観の哲学を乗り超えて般若経典の原思想に帰ろうとする運動であったと思うのである。そう考えることによって、何故、東山法門以降の初期の中国禅宗の歴史に空観思想というものが、数多く見られるかという説明がつくのである。それは実相の空理を観ずるというような中国の大乗禅と直ちに結びつくものではなかった。何故ならこれは天台的な止観の体系の中に統合され帰納さるべきものであったからである。そうではなくて、まさにその完成の極において、それとの対決を通してその本質に還源しようとする運動、それが中国禅宗の成立であったといえよう。換言するならば般若波羅蜜の根源に立ち返るという意味で、初期禅宗と空観思想とは密接に結びついていたといえる。

　そして、このことは、吉蔵の無得正観とその基調を一にするものである。三論系習禅者の禅観というものがいかなるものであったか詳しくは知る由もないが、それは必ずしも天台的な止観の世界に統合された大乗禅の主流と全同であったというのではない。前述のように、中国の大乗禅の禅観思想というものが、一般に、たとえば『大乗起信論』に至るまで、実相の空理を観じ般若の智慧を体得するということを目指したものであったから、拡大解釈されて、大乗禅とい

うものがすべて般若三論系の禅観であるとみなされていたのである。しかし、それは羅什訳の禅観にはじまるという広義の般若三論系禅学であって狭義における純粋な三論系習禅者というものとイコールであるとは考えられないのである。それは従来考察し来った如く、吉蔵の無所得の思想をうかがえば十分である。むしろ、初期達摩系の禅者たちが〈一行三昧〉というものを通して、般若経の原思想に回帰しようとした、それと同じ姿勢と方向を吉蔵もまた目指していたのである。その意味で吉蔵の思想と教学は、むしろ阿毘達磨的な止観の哲学に対決し、それを超克しようとした達摩禅の新しい運動の思想的媒介の役目を果したものとして、再評価せられてしかるべきではなかろうか。

註

(1)『禅源諸詮集都序』巻上「禅則有浅有深、階級殊等、謂帯異計、欣上厭下而修者、是外道禅、正信因果、亦以欣厭而修者、是凡夫禅、悟我空偏真之理而修者、是小乗禅、悟我法二空所顕真理而修者、是大乗禅、(上四類皆有四色四空之異也) 若頓悟自心本来清浄、元無煩悩、無漏智性本自具足、此心即仏、畢竟無異、依此而修者、是最上乗禅、亦名如来清浄禅、亦名一行三昧、亦名真如三昧、此是一切三昧根本、若能念念修習、自然漸得百千三昧、達摩門下展転相伝者是此禅也」(大正蔵四八・三九九中)

(2) 柳田聖山『無の探求』(『仏教の思想』7、昭和四十年、東京角川書店)

(3) 忽滑谷快天『禅学思想史』全二巻（昭和五年、東京仏教書店）

(4) 小林円照「禅における一行三昧の意義」(『印度学仏教学研究』九―一、昭和三十五年十二月)

(5)『摩訶止観』巻第二上「一常坐者、出文殊説文殊問両般若、名為一行三昧」(大正蔵四六・一一上)

(6)『大般若波羅蜜多経』巻第五百七十五「曼殊室利復白仏言、云何名為一相荘厳三摩地、諸菩薩衆云何修行、仏告曼殊室利童子、此三摩地法界相、而為荘厳、是故名為一相荘厳三摩地」(大正蔵七・九七二上)
『文殊師利所説般若波羅蜜経』「云何而言入不思議三昧、我初発心欲入是定、而今思惟、実無心相而入三昧」(大正蔵八・七三六下)

(7)『摩訶般若波羅蜜経』巻第三（大正蔵八・二三七下―二三八上）

(8) 同、巻第五（大正蔵八・二五一上―二五三中）

(9)『大智度論』巻第四十三「未近涅槃時多有余道、近涅槃時唯有一道、空無相無作、諸余三昧皆入此三解脱門」(大正蔵二五・三七二下)

(10) 梶山雄一『空の論理』(『仏教の思想』3、昭和四十四年六月、角川書店) 五五—六六頁参照。
(11) 『摩訶般若波羅蜜経』巻第三「般若波羅蜜不異諸三昧、諸三昧不異般若波羅蜜、菩薩不異般若波羅蜜及三昧、般若波羅蜜及三昧不異菩薩」(大正蔵八・二三八中)
(12) 『大智度論』巻第四十三「何以故、三事不異故、般若不異三昧、三昧不異般若、般若不異菩薩三昧、菩薩三昧不異般若、般若三昧即是菩薩、菩薩即是般若三昧」(大正蔵二五・三七三下)
(13) 同、巻第四十七「一行三昧者、是三昧常一行、畢竟空相応、三昧中更無余行次第」(大正蔵二五・四〇一中)
(14) 『摩訶般若波羅蜜経』巻第五「云何名一行三昧、住是三昧、不見諸三昧此岸彼岸、是名一行三昧」(大正蔵八・二五二下)
(15) 『大智度論』巻第四十七「諸三昧入相為此岸、出相為彼岸、初得相為此岸、滅相為彼岸」(大正蔵二五・四〇一中)
(16) 『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜経』巻下「法界一相、繋縁法界、是名一行三昧」(大正蔵八・七三一上)
(17) 同、「若善男子善女人、欲入一行三昧、当先聞般若波羅蜜、如説修学然後能入一行三昧、如法界縁不退不壊、不思議無礙無相、善男子善女人欲入一行三昧、応処空閑捨諸乱意、不取相貌、繋心一仏専称名字、随仏方所端身正向、能於一仏念念相続即是念中能見過去未来現在諸仏」(大正蔵八・七三一上—中)
(18) 『大唐内典録』巻第四(大正蔵五五・二六六上)参照。
(19) 『開元釈教目録』巻第六(大正蔵五五・五二七中)
(20) 『貞元新定釈教目録』巻第九(大正蔵五五・八三五中)
(21) 渡辺楳雄「曼殊般若波羅蜜多経の研究」(『法華経を中心としての大乗経典の研究』昭和三十一年、青山書院) 一四二—一六九頁参照。
(22) 『摩訶止観』巻第二上「意止観者、端坐正念、蠲除悪覚、捨諸乱想、莫雑思惟、不取相貌、但専繋縁法界、一念法界、繋縁是止一念是観」(大正蔵四六・一一中)
(23) 『増壱阿含経』巻第九「汝今難陀当修二法、云何為二法、所謂止与観也」(大正蔵二・五九二中)
(24) 『雑阿含経』巻第十七「修習於止、終成於観、修習観已、亦成於止、謂聖弟子、止観倶修、得諸解脱界」(大正蔵二・一一八中)
(25) 『思惟略要法』(大正蔵一五・二九七下—三〇〇下)
(26) 水野弘元「禅宗成立以前のシナの禅定思想史序説」(『駒沢大学研究紀要』第一五号、昭和三十二年三月)

(27)『大乗起信論』「依如是三昧故、則知法界一相、謂一切諸仏法身与衆生身平等無二、即名一行三昧、当知、真如是三昧根本」(大正蔵三二・五八二中)

(28) 同、「若修止者、住於静処端坐正意、不依気息、不依形色、不依於空、不依地水火風乃至不依見聞覚知、一切諸想随念皆除、亦遣除想、以一切法本来無相、念念不生、念念不滅、亦不得随心外、念境界後以心除心、心若馳散、即当摂来住正念、是正念者、当知唯心無外境界、既復此心亦無自相、念念不可得」(大正蔵三二・五八二上)

(29) 註(27)参照。

(30) 浄影寺慧遠の止観の体系については、福島光哉「浄影寺慧遠の止観思想」(『東方学』第三十六輯、昭和四十三年九月)に詳しく、以下は同論文の示唆に負うところが多い。

(31)『大乗起信論義疏』巻下の下「言真如三昧者理定也、小乗之中但止心流住在一境、名為得定、大乗之中解其妄(空)理中住心、名為得定、故経中云、諸仏菩薩常在住定遊法性也」(大正蔵四四・二〇一上)

(32) 同、「自若修観者対治下、第三明止観相資、若定過多則是沈没、若慧偏多則是浮昇、定慧平等爾乃調柔故」(大正蔵四四・二〇一中)

(33)『大乗義章』巻第十「捨中有二、一定慧双修、離於偏習、名之為捨義、(中略)住空捨相、名之為捨」(大正蔵四四・六六六下)

(34) 同、「定慧不等則須修捨、又経宣説、定慧平等則宜修捨」(大正蔵四四・六六七上)

(35)『大般涅槃経』(北本)巻第三十「不見三昧智異相、是名捨相、見仏性者名為捨相」(大正蔵一二・五四七上)。なお、慧遠の引用せる『涅槃経』は常に北本(四十巻本)であり、吉蔵の依用したのは南本である。

(36)『大乗義章』巻第十「彼空三昧名之為止、(以心住空離分別故)、無願三昧説之為観、(慧観生死能断捨故)、無相三昧説為捨行、(証入涅槃衆相故)」(大正蔵四四・六六七上)

(37)『菩提達摩南宗定是非論』巻下「是無念者、即無一境界、如有一境界者、即与無念不相応、故諸知識、如実見者、了達甚深法界、即是一行三昧」(胡適『新校定的敦煌写本神会和尚遺著両種』中央研究院、歴史語言研究所集刊第二十九本、台湾一九五八年)

(38)『六祖壇経』「一行三昧者、於一切処、行住坐臥、常行一直心是也」(大正蔵四八・三五二下)

(39)『頓悟入道要門論』「一切処無心得如是者、即入涅槃証無生法忍、亦名不二法門、亦名無諍、亦名一行三昧」(続蔵二・一五・五・四二五左上)

第三節　〈無住〉の概念の形成と展開

一

『壇経』の「慧能伝」によると、禅宗六祖の慧能（六三八―七一三）は『金剛経』を聞いて開悟したと伝えられ、[1]とくに五祖弘忍（六〇一―六七四）が慧能に『金剛経』を説いたとき、「応無所住而生其心」の一句にいたって慧能が言下に大悟したという逸話は後世人口に膾炙したものである。[2]もっとも『金剛経』と慧能の関係は数多い『壇経』の異本に共通して見られる現象であるが、この「応無所住而生其心」と慧能との関係は、敦煌本の『壇経』のように早い時期に成立したものには見られず、専ら流布本にいたってはじめて現われたものであることも、つとに学者の指摘するところである。[3]したがってこの「応無所住」の一句は、明らかに後世の附加であって、『曹渓大師別伝』をはじめ『宋高僧伝』第八や『景徳伝燈録』第五等の各種の「慧能伝」にも見られないものである。

ところで、流布本『壇経』の「慧能伝」が、慧能と『金剛経』との関係にからめて同経の中からとくに「応無所住」の一句を撰んでこれを附加挿入したということは、〈無所住〉乃至〈無住〉ということばが、慧能禅の宗旨を端的に表わすものとしてすでに概念化されていた形跡を示すものであろう。すなわち、流布本のみならず敦煌本などの比較的古形と目される『壇経』の一節にも、これもつとに有名な一句として、

善知識よ、我自の法門は、上より已来、無念を立てて宗と為し、無相を体と為し、無住を本と為す。[4]

とあって、すでに〈無住〉ということばが見られるからである。さらにまた『曹渓大師別伝』によれば、伝衣による弘

忍の付嘱として、弘忍が般若と仏性に言及して、

般若の空寂無住を知れば、即ち法身を了ず。仏性の空寂無住を見れば、是れ真の解脱なり。(5)

と慧能を諭したと伝えられている。この『別伝』の伝える弘忍の付嘱には、明らかに『般若経』の思想と『涅槃経』の思想との合揉が看取されるのであるが、『別伝』の持つこうした性格については、次節において改めてこれを論ずることとして、今ここで注目されることは、両者の思想的統合の媒体として〈無住〉ということばが使われていることである。

そこで考えられることは、「慧能伝」における慧能と『金剛経』の「応無所住」の一句との関係は、〈無住〉という概念の禅思想における定着化が先にあって、後世改めてこれを慧能の大悟の契機とする伝説が構成されたのであって、その逆、つまり慧能と『金剛経』の「応無所住」の一句との関わりが史実として存在し、この事実に基づいて、慧能禅の宗旨を〈無住〉という概念で表わすことが試みられたのではないということである。

では、一体この無住という術語はどのようにして形成され、いかにして慧能禅の枢軸とも目されるような重要な概念として定着するにいたったかを次に考えてみたいと思う。

二

〈無住〉乃至〈無所住〉ということばが、『般若経』の中心的な思想を示すものであることは容易に予測されるところである。しかし、無住ということばそのものは、漢訳の般若経典においては必ずしも明確な形で提示されることが少ないのである。これは、同じく『般若経』に説かれる空（śūnya）の実践的側面を示す同義語ともいうべき無所得（an-upalambha）ということばが、かなり明瞭に概念化されて多用されているのとは際立った違いである。たとえば、比較的術語（term）に近い形で用いられている例として、羅什訳『小品般若』に「無住心を名づけて如来となす」(6)という一

句が見られる。*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*（八千頌般若）によれば、これはおよそ次のように説かれるものである。すなわち、

シャーリプトラ長老が言った。「スブーティ長老よ、如来・阿羅漢・正等覚者は、いかなるところにも住しない。それはなぜか。如来・阿羅漢・正等覚者は、無住をこころとしているからである。彼は実に、有為界にも住せず、また無為界にも住せず、またそこから出ることもない。(7)

と説かれたものである。したがって無住心（**apratiṣṭhita-mānasa**）とは、いかなるところにも住しない、つまり執著を持たない心であり、それは有為界にも住せず、無為界にも住しないといわれるように、生死にも住せず、涅槃にも住しない菩薩の無住処涅槃（**apratiṣṭhitanirvāṇa**）と全く同義的に用いられたものである。また『大品般若』では、百八三昧の一つとして〈無住三昧〉が説かれているが、これは「是の三昧中に住して、一切法の住するを見ず。是れを無住三昧と名づく」(8)と定義されるもので、これを註釈した『大智度論』は、「是の三昧中に住して諸法を観ずるに、念念無常にして住時有ることなし」(9)と説いている。したがって〈無住三昧〉とは、一切の事象が無常にして少しもとどまることのないすがたを観ずる三昧である。そこで、改めていうまでもないが、〈無住〉とはいかなるところにもとどまることがないという意味であり、これを主体的実践的に表現すれば何ものにもとらわれることのない在り方をいい、無所得・無執著と内容的には全く同じように空（**śūnya**）の実践的側面を表わすことばである。

ところで、漢訳般若経典に見る限り、このことばは常に「不住……」（**na……tiṣṭhati**）と表わされる場合が多い。たとえば、前述の〈無住心〉についていえば、さらに次のように説示される内容の結語としていわれたものである。

憍尸迦よ、菩薩は大荘厳乗を発して、大乗に於て空法を以て般若波羅蜜に住す。応に色に住すべからず。応に受想行識に住すべからず。応に色の若しくは常、若しくは無常に住すべからず。応に受想行識の若しくは常、若しくは無常に住すべからず。（中略）応に色の若しくは空、若しくは不空に住すべからず。応に受想行識の若しくは空、若

しくは不空に住すべからず。(後略)[10]

また『大品般若』の「問住品」においても、同様に次のように説かれている。

憍尸迦よ、菩薩摩訶薩は応に色中に住すべからず、有所得を以ての故に。応に受想行識中に住すべからず、有所得を以ての故に。(中略)
復次に憍尸迦よ、菩薩摩訶薩は初地中に応に住すべからず、有所得を以ての故に。乃至十地中に応に住すべからず、有所得を以ての故に。(中略)
何を以ての故に。諸仏は阿耨多羅三藐三菩提を得る時、一切諸法無所得なるが故なり。是の如く憍尸迦よ、菩薩は般若波羅蜜中に於て応に住すべからず、有所得を以ての故に。[11]

このように、何ものにも住著すべきではないという無著・無執の実践は、常に「不(応)住……」という表現形式で説かれる場合がほとんどで、これが〈無住〉という術語で表現されることはほとんどないのである。

しかし、『大品般若』には、このように何ものにも住することがないという菩薩の般若波羅蜜の実践を、〈不住法〉という概念でもって統摂しようとする傾向の存することもまた指摘される。すなわち前述した引用の連文に、これを総括して、

菩薩摩訶薩は般若波羅蜜中に応に是の如く住すべし。諸仏の住するが如く、諸法中に於て住するにもあらず、住せざるにもあらず。舎利弗よ、菩薩摩訶薩は般若波羅蜜中応に是の如く学すべし。我は当に不住法に住すべきが故に、と。[12]

と述べているのはその一例である。こうした傾向はすでに『大品般若』の「序品」において「菩薩摩訶薩は不住法を以て般若波羅蜜中に住す」[13]とあって、般若波羅蜜行の基本的な意味を示すものとして『般若経』の冒頭から拈提されてい

るものである。当然のことながらこの〈不住法〉は〈無住法〉と言い換えることができる。これをすなわち前引の『大品般若』「方便品」には次のようにいっている。すなわち、

復次に須菩提よ、菩薩摩訶薩は応に是の念を作すべし。我は当に色中に住せず、受想行識中に住せず、乃至一切種智中に住せざるべし、と。是の如く応に六波羅蜜を習行すべし。何を以ての故に。是の色は無所住、乃至薩婆若は無所住なればなり。是の如く須菩提よ、菩薩摩訶薩は無住法を以て六波羅蜜を習行し、応に当に阿耨多羅三藐三菩提を得すべし。[14]

といって、菩薩は〈無住法〉によって六波羅蜜を習行すべきことが説かれている。これは一見表現形式としてみた場合、前述の〈不住法〉と同一の意味内容を有することばであると考えられなくもない。しかし、ここでいう〈無住法〉とは、「色の無所住」乃至「薩婆若の無所住」等を内容としていわれているものである。したがって、厳密にいえば〈不住法〉と〈無住法〉とは基本的立場は同じであっても、同一内容を有する概念の単なる言い換えではないことが知れるのである。すなわち、「色にも住せず、乃至薩婆若にも住しない」という主体的な無執無著の実践的在り方が〈不住法〉であり、「色の無所住、乃至薩婆若の無所住」という、色乃至薩婆若の一切法には自性・実体がなく、一法として住著するところのない状態が〈無住法〉である。[15]すなわち、後者はより空性（śūnyatā）に近い概念内容を持っていることばであると解される。したがって、これはまた次のようにも説かれている。すなわち『大品般若』「等空品」に、

須菩提よ、虚空の無生・無滅・無住・無異なるが如く、摩訶衍も亦是の如く、無生・無滅・無住・無異なり。[16]

と説かれているものである。

そこでもう一度前出の「無住心を名づけて如来となす」という場合の〈無住心〉を吟味してみると、『八千頌般若』によっても知られるように、如来・阿羅漢・正等覚者が「無住を心としていること」であった。無住を心としているから

彼は何ものにも住著することがない、したがって〈不住〉なのである。同様に〈無住三昧〉とは、「一切諸法の無住（空寂）なるすがたを観ずる三昧」であった。したがってこの二者における〈無住〉の用法は、明らかに〈虚空〉に喩えられる〈無住〉と同じ意味内容の用例である。羅什訳の『般若経』が「不住（法）」「無住（法）」としてこれを別出したのは、単なることばの言い換えではなくて、それぞれにこのような両義を含むものとして厳密にはこれを区別した用例であると考えられるのである。そこで前に見た『別伝』の「般若の空寂無住」と「仏性の空寂無住」という〈無住〉とは、この『般若経』で〈虚空〉に喩えられるような空性乃至諸法実相の義としての〈無住〉である。これに対して『壇経』のいう〈無住〉は、どちらかといえば『般若経』に「不（応）住……」(na……tiṣṭhati) と説かれる無著無執の〈無住〉であるといえよう。両者は基本的には同一の理念に基づくものでありながら、一方は般若空の主体的実践の在り方を示すものであり、他方は空理・空性としての諸法の実相を示すことばである。

後世、禅の宗旨を示す概念として定着化された〈無住〉は、このような『般若経』の説く両義の統合としての〈無住〉にほかならないが、このような禅思想における無住の概念は、これが直接禅者によって『般若経』の説相自体を典拠として形成されたと考えるのは早計である。なぜならば『般若経』自体にはほとんど〈無住〉ということばによる直接的な表現が見られないからである。当然そこには、『般若経』が本質的潜在的に有した〈無住〉の理念を理論的に基礎づけ、これを『般若経』の宗旨として顕在化した思想的な媒介者の存在というものを予測せざるを得ないのである。

三

『般若経』の思想の本質を〈無住〉に見出した中国仏教思想家の一人が嘉祥大師吉蔵である。すなわち吉蔵は、経の「問住品」に註した『大品経義疏』の中で、

般若は無住を以て宗となす。故は、倒は住著を以て本と為せばなり。今、顛倒の住著を破せんと欲す。是の故に発音に無住を明かすなり。(17)

と述べている。つまり、顛倒の住著を破する無著無執の精神を、ここで吉蔵は明らかに〈無住〉ということばで示し、これをもって般若の宗旨であるといっているのである。『般若経』ではこうした無著無執の実践はいたるところで強調されてあったにもかかわらず、必ずしもこれが〈無住〉ということばで提示されることはなかったのである。それが明らかにここでは、『般若経』の宗旨として示されているのである。この〈無住〉が「無所住・無執著」の意味であることは、別に、

無依無得、一として住する所なし（一無所住）、即ち是れ波若の玄宗なり。依住する所あるは、皆波若の宗にあらざるなり。[18]

と経の宗旨を説いているのを見ても明らかである。もちろん全く同様の意味で、吉蔵は〈不住〉ということばも多用している。吉蔵においては両者は明らかに一体のものとして使われている。しかし、むしろ吉蔵における〈不住〉とは、〈無住〉という命題の概念内容として、無住の〈住〉の具体的在り方を示すものである。すなわち、先の「問住品疏」において吉蔵は、「正住般若」の意味を次のように説いている。すなわち、

云何が是れ正住般若なるや。一として住する所なきは是れ般若に住するなり。般若に住すれば則ち無所住なり。住と言うは不住を以て住となす。従する所なく、真俗有無に住せず、一切は皆不住なり。生死涅槃も亦皆不住なり。是の住が住般若なり。般若は何れの所住なりや。一切は皆応に住すべからず。不住を以て住となせばなり。[19]

と説いている。ここで「正住般若」とは、一として住する所のないのが般若に住することであるといっているが、この般若に住するのが〈無所住〉つまり〈無住〉である。そしてまさに無住の住とは「不住を以て住することである」といっているからである。つまり、ここで吉蔵のいう「正住般若」が〈無住〉であるが、これは「不住を以て住する」こと

だというのである。

吉蔵におけるこの両者の関係をさらに敷衍すれば、さきに『大品経義疏』で吉蔵は「無住が般若の宗旨である」と定義し、あるいはまた「無依無得、無所住が般若の玄宗である」とも述べていた（註(17)(18)）。つまり、簡単にいえば、『般若経』の宗旨は〈無住〉と〈無所得〉であるといっているかの如くである。ところで吉蔵の『大品遊意』は、ごく小部の論疏であるが『大品般若』の宗旨を簡潔にまとめたものとして勝れた作品である。この『遊意』の中で吉蔵は、『大品般若』の宗旨に始終を開いて次のようにいっている。すなわち。

経宗の始めを開けば、不住法を以て住し、其の義の終りを弁ぜば無得を以て得となす。[20]

というのである。これを先にみた『義疏』における経の宗旨の表白に比べたとき、この『遊意』の意味するものは自ら明らかである。すなわち「不住法を以て住する」のが〈無住〉であり、「無得を以て得する」のが〈無所得〉である。もちろん、この文脈からだけでは〈不住〉は直ちに〈無住〉と同義語であり、〈無得〉は〈無所得〉と全同であると解されないことはない。しかし先にも見たように「不住を以て住す」という表現は吉蔵においてはしばしば見られても「無住を以て住す」とは決していっていない。同様に「無所得を以て得す」ということもない。それだけ〈無所得〉乃至〈無住〉ということばは、吉蔵にあっては明確な意味内容を含んだ概念として確立されてあったと考えざるを得ないのである。[21]

しかし、本来何ものにも住著することがないという意味では、〈不住〉も〈無住〉も基本的には同じである。したがって『般若経』の直接的な解釈を離れて、専ら破執の概念としてこれを用いるときは、その用法は決して固定的なものではなく、きわめて流動的に用いられている。たとえば「三論」の中でもとくに破邪的傾向の強い『百論』に対して僧肇（三七四—四一四）が著わした「序文」の一節に、

其の論たるや、言いて而も当なく（言而無当）、破して而も執なし。儻然として拠るところなく、而も事は真を失わ

ず。蕭焉として寄なく（蕭焉無寄）、而も理自ら玄会す。本に返るの道玆に著わる。[22]

と、簡潔に『百論』の宗旨が示されている。これに註疏した吉蔵は、「言而無当」の〈無当〉とは「是れ無住・無著の異名なり。無依・無得の別称なり」[23]と解している。また「蕭焉無寄」に註して「猶し是れ不住の名なり。無所住を以て理と玄会す」[24]といっている。明らかにここにいう〈無住〉と〈不住〉は無所著・無所住の意味で、全く同義語として用いられたものである。

ところで、吉蔵の教学思想は彼の師である興皇寺法朗（五〇七―五八一）を継承したものであるが、法朗においては、無所著・無所執を表わす場合つねに〈不住〉ということばを多用していた形跡がある。たとえば『勝鬘宝窟』には、

家師朗和上は、高座に登る毎に、彼の門人に誨えて常に云えり。言は不住を以て端となし、心は無得を以て主となす。故に深経高匠、群生を啓悟して心をして所著なからしむ。然る所以は、著は是れ累の根なるを以て、衆苦の本は執著なるを以ての故なり。三世の諸仏、経を敷べ論を演ぶるは、皆衆生をして心に所著なからしむるなり。（中略）経を弘め、人を利し、及び道を行ぜしめんと欲せば、自ら行じて著心を起こすこと勿れ、と此れ説教の大意を叙ぶるなり。[25]

と法朗のことばを伝えている。吉蔵はこれを法朗の「説教の大意」と称しているが、その大意は「著心を起こすこと勿れ」という無著無執の強調である。法朗はこれを〈不住〉と〈無得〉で代表せしめているのである。『中観論疏』では「師の云く、方等の大意は、言は不住を以て端となし、心は無得を以て主となす」[26]といって、ここでは「方等の大意」となっているが、いずれにしても、これらは吉蔵が『般若経』の宗旨を〈無住〉と〈無所得〉とみなした趣旨と全く同じものである。つまり、法朗においては『般若経』の原表現により近い〈不住〉ということばでもつて「無得の正観」を強調することが多かったのに対して、吉蔵にあっては、単に「住著しない」「とどまることがない」という意味の概念内容しか持たない〈不住〉に限らず、これと同義の破執の意味を有すると同時に、さらに、空理・空性に近い意味を

も含む、より上位の概念である〈無住〉によってこれを統摂しようとする傾向にあったということが指摘できるのである。『百論序疏』にみられるような両概念の混用は、あるいは意識的・無意識的な法朗の影響として、そのことばを引き合いに出して無所得の精神を強調したものともみられが、むしろ、吉蔵におけるその概念化の徹底していく過程を示すものであると解するのが妥当であろう。

四

そこで、こうした〈無住〉の概念化のよりすすんだものとして、たとえば次のような『三論玄義』の例があげられる。すなわち、

義本は、無住を以て体の中となす。此れは是れ合門なり。体の中を開いて両用となす。謂く真俗なり。此れは是れ用の中なり。即ち是れ開門なり。(27)

という一文である。これは「釈中不同」として他学派のいう〈中道〉の義を列記した後で三論の正義を示したものである。〈義本〉すなわち諸義の根本としての正義は「無住が中道の体である」というもので、これを開いて真俗二諦を説くのが用としての中道であるというのである。したがって、ここでいう〈無住〉は〈真如〉もしくは〈実相〉に近い意味内容をもつ概念である。(28)また『大乗玄論』「二諦義」には、真俗二諦に名を立つるとすれば、体の立場からは無名であるといって、

名を立つるとは、不真不俗は、亦は是れ中道、亦は無所有と名づけ、亦は正法と名づけ、亦は無住と名づくるも、此の非真非俗は無名なり。(29)

といっている。そして、さらに、

般若と正法と無住と、此の三は眼目の異名なり。[30]

とも称している。
かくて〈無住〉は中道の体であり、〈般若〉と〈正法〉[31]と同義語であるとされて、それは無名相の諸法の実相を示すのにきわめて適切な概念として、吉蔵の教学において一層の定着化をみるにいたったのである。これをたとえば吉蔵は、『中観論疏』の「観法品疏」に、

此の実相に迷えば、便ち六道生死の紛然するあり。故に浄名経に云く、無住の本より一切法を立つ、と。然も実相の体は衆徳を含んで法性の外に出づる有ることなく、用は善巧を窮めて一切の門を備う。[32]

というような展開をみせて、種々に説いているのである。
ところで、この引用に見るように、明らかに実相を示す概念として〈無住〉が用いられるときには、例外なくその典拠として羅什訳『維摩詰所説経』「観衆生品」の「従無住本立一切法」（大正蔵一四・五四七下）という章句を挙げている。前述の『大乗玄論』「二諦義」でも、

浄名経云、従無住本立一切法、無住即無本、故に云く、若しくは能、若しくは所、皆無住を以て本となす。[33]

と、やはり『維摩経』[34]を典拠にしている。吉蔵は、殊の外この『維摩経』の一句を好んで、彼の章疏のいたるところでこれを引いている。本来この経の原文は、「顛倒の想が孰れを本となして生ずるのか」という問に対する答として「無住を本となす」[35]といわれたもので、「無住は則ち無本なり」ともあるように、顛倒の想が煩悩という本性によって生ず

るのではないことをいったものである。羅什はこれを、

法に自性なく、縁に感じて起こる。其の未だ起こらざるに当っては、寄る所を知るなし。寄る所を知ることなきが故に所住なし。所住なきが故に則ち有無にあらず、有無にあらずして有無の本となる。無住なれば則ち其の原を窮めて更に出づる所なし。故に無本という。無本にして物の本となる。故に立一切法と言う。(36)

と註釈している。したがって、煩悩という性は〈無自性空〉であるのに、それに執著心を起こすことより顚倒の想乃至一切法の生起を見るのであるとして、次に有名な天女の散華に対する菩薩と声聞の無執著と執著の違いを比喩的に説いているのである。(37)ここではむしろ、煩悩を実体視してこれを対治しようとする声聞の宗教的な努力を逆説的に〈執著〉とみなしているのであるが、その根拠が煩悩の無自性空にあることを説いたのが、この経の〈無住〉と〈無本〉の意味である。したがって、前述の羅什の註解でも、縁起の理法としての性空の意味を解明することを主眼にしているし、後世はさらに、これを〈真如〉もしくは〈実相の理〉として、これが概念的に固定化される傾向にあったことは前引の『検幽集』の註釈からも明らかである(註(28))。吉蔵は『中観論疏』巻六本で、「山中旧云、於性空立一切法」(大正蔵四二・九一中)と止観寺僧詮のことばを紹介しているが、これはおそらく今の『維摩経』の一句の改作であることは自明である。すなわち僧詮は『維摩経』の〈無住〉を〈性空〉と言い換えていたのである。道生(三五五—四三四)も「無住即是無本之理也」(大正蔵三八・三八六下)と註釈している。当然、吉蔵においても、これが諸法実相の理として、より原理的な概念によって象徴されることが予想されるのであるが、吉蔵はむしろ、従来見て来たように〈無住〉という表現自体を重んじ、これをより強調していったということは、このことばが、無本・性空という無執著の理論的根拠であると同時に、具体的に表にあらわれたものとして、一切を空じ、何ものにも執著しないという『般若経』以来の主体的な空の実践をも如実に示すことばであったからである。後世禅者が〈無住〉をもって自らの宗旨とみなした理由もまたそこにあった、と考えられるのである。

五

たとえば、南宗禅の確立者であった神会（六七〇―七六二）が、その主張の一つとして〈無住〉を強調したのは、北宗の禅法が〈自性清浄心〉を説き、「住心看浄」をその特色となしたことに対する反駁であったとされている。[38] すなわち、『菩提達摩南宗定是非論』に、

　心は内に住せず、亦外に在らず。是を宴坐となす。此の如く坐する者は、仏即ち印可したまう。上六代従り已来、皆一人として、凝心入定、住心看浄、起心外照、摂心内証、有ることなし。[39]

といって、「凝心入定」「住心看浄」等の北宗の禅法を批難している。こうした北宗の禅法の特色は、仮りに神会のいう通りではなかったとしても、自性清浄なるものとしての心を実体視する傾向にあったことは否めないであろう。吉蔵は「般若と正法（実相）と無住との此の三は眼目の異名である」と称していたが、般若＝無住という概念設定は、こうした「看心の坐禅」に対して最も効果的なスローガンではなかったであろうか。北宗の禅法に対する南宗の般若主義というものは、こうして心の〈無住〉を説くことからはじまったといっても過言ではない。すなわち神会は、「心に住処有りや、不や。答う、心は無住処なり」「心既に無住なれば、心の無住を知るや、不や」と発問して〈無住〉の概念を導入し、

　無住は是れ寂静なり。寂静の体は即ち名づけて定となす。体上従り自然に智あり。能く本の寂静の体を知るを名づけて慧となす[40]

といって、〈定慧〉を無住なる心の寂静によって定義している。別に「無住の体上に自ら本智有り。本智を以て能く常

に念じて本智をして其の心を生ぜしむるを知る」[41]といっているのも同工異曲であるが、後者において〈本智〉と称しているのは〈般若〉の謂であるから、ここには般若と無住の相関がよく示されているといえよう。また〈観〉についても、『維摩経』の「如自観身実相、観仏亦然、我観如来、前際不来、後際不去、今則不住」（大正蔵一四・五五四下―五五五上）の一節を論拠に、「心の無住を知るのが、是れが観である」[42]といっている。

前に『壇経』を引いて、無念と無相と無住の三が、代表的な慧能禅の宗旨の主張を示すものであったと述べたが、これらはいずれも「般若波羅蜜」の代弁であることは言を俟たない。たとえば〈無念〉について神会は、

無念とは即ち是れ一念、一念とは即ち是れ一切智、一切智とは即ち是れ甚深波若波羅蜜、波若波羅蜜は即ち如来禅なり。[43]

といっている。如来禅は達摩禅の別称であるが、こうした〈無念〉という概念思想も、結局は心の無住を根拠として展開したものであるということができよう。すなわち、

但、自ら本体は寂静にして、空無所有、亦住著なく、虚空と等同にして、処として遍せざることなしと知れば、即ち是れ諸仏の真如身なり。真如は是れ無念の体なり。是の義を以ての故に無念を立てて宗となすなり。[44]

といっているからである。また別に、「但、不作意にして心に起有ることなければ、是れ真の無念なり」[45]というように、〈不作意〉が〈無念〉であるが、不作意の反対の〈作意〉が〈住心〉であるともいっている。すなわち、

法身の体性は看を労せず。看なれば則ち住心、便ち作意なり。作意は還って妄想団に同じきなり。[46]

と説いている。作意―住心、不作意―（無住心）―無念という図式は、その中心に〈無住〉が据えられているとみるこ

とができよう。

同様に〈無相〉についても、

> 本体は空寂にして一物の得すべき有ることなし。是れを阿耨菩提と名づく。維摩経に云く、無住の本より一切法を立つ、と。菩薩の光、戒の光も亦復是の如し。自性空寂にして形相有ることなし。[47]

といっている。ここでは直ちに〈無相〉を説いているのではない。しかし「自性空寂、無有形相」は、容易に〈無相〉の概念によって表わされる内容を含んだものである。また、神会は「与拓抜開府書」において次のように説いたという。

> 一切衆生の心は本無相なり。言う所の相とは並びに是れ妄心なり。何者か是れ妄なるや、作意する所の住心なり。取空、取浄、乃至心を起こして菩提涅槃を証せんと求むれば並びに虚妄に属す。但、作意することなければ、心自ら無物なり。即ち無物の心は自性空寂なり。空寂の体上に自ら本智有り。能く知るを以て照用となす。故に般若経に云く、応無所住而生其心と。応無所住とは本寂の体なり。而生其心とは本智の用なり。但、作意なければ、自ら当に悟入すべし。[48]

と説いたという。ここで、〈無相〉とは、一切衆生の心が本来無相であることをいうが、これは不作意の無物心にして自性空寂であるといっている。この自性空寂の体が〈無住〉なのであるから、ここでは直ちに無相＝無住である。このように〈無住〉は直ちに〈無念〉〈無相〉へと発展し、彼の禅思想の中核を形成しているのである。また前文の後段で、神会は「空寂の体上に自ら本智あり」と称していた。〈本智〉が〈般若〉であることはすでに述べたし、この文脈はしばしば説かれたものである。したがって神会にあっては、〈無住〉は空寂の本体であり、〈般若〉は空寂の体上に任運に働らく本智としての用である。すなわち〈無住〉と〈般若〉は「体用相関」の関係において説かれているが、これは〈中道〉の体を〈無住〉と説いた吉蔵の概念構成と酷似している。前に引いた『中観論疏』（註(32)）にも「従無住本立

一切法」と説いて、これを、「実相の体は衆徳を含んで法性の外に出づること有るなし。用は善巧を窮めて一切の門を備う」と説いていた。こうした「体用相関」の論理は、本書においてもしばしば指摘したように吉蔵のお家芸であった。

ここに見る〈無住〉と〈般若〉の相関は、まさにその展開であり変奏である。ただ強いて、両者の違いをいえば、これを〈心〉という局面においてとらえ、これを徹底して説いていったという一事につきるのであって、その象徴的なものが、「応無所住」「而生其心」であったといえよう。禅の思想に説かれる〈無住〉が、きわめて高度に概念化され、抽象化されて原理的なものとして映るにもかかわらず、これが通常の概念の固定化や癒着化という陥穽を免れているとすれば、それは専ら〈無住〉ということが、〈心〉という一点に集約されて用いられているからである。

このように、〈無住〉という概念の形成過程や、その種々なる展開を通して見た限りでも、禅者と、吉蔵に代表される三論学派という両者の間には、きわめて密接な思想的親縁関係を見出すことができるのである。それは必ずしも神会の思想が直接吉蔵の思想を継承したというのではないが、これを思想史の連続としてみた場合、そこには一貫した思想の展開というものが看取されるのである。その意味では、吉蔵において、『般若経』や『維摩経』の思想の意のあるところを汲みとって培養されてあったものが、禅者においてその開花と結実をみた一つの事例として〈無住〉の概念の展開を挙げることができるのである。

註

(1) 宗宝編『六祖大師法宝壇経』「(前略) 見一客誦経、慧能一聞経語、心即開悟、遂問客誦何経、客曰、金剛経」(大正蔵四八・三四八上)

(2) 同、「(前略) 為説金剛経、至応無所住而生其心、慧能言下大悟」(同・三四九上)

(3) 鈴木大拙『禅思想史研究第二』(『鈴木大拙全集』第二巻、昭和四十三年五月、岩波書店) 三二五—三二七頁。宇井伯寿『第二禅宗史研究』(昭和十六年十一月、岩波書店) 三一頁等、参照。なお大正蔵経所収の唐法海集『南宗頓教最上大乗摩訶般若波羅蜜経六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇経』を、前の宗宝本の同一箇所に照合してみると、註(1)では「忽見一客読金剛経、恵能一聞心明便悟」(大正蔵四八・三三七上) と同一内容を示しているが、註(2)では「喚恵能堂内、説金剛経、恵能一聞言下便悟」(三三八上) とあるのみである。

(4) 宇井、前掲書、一一七—一七二頁に、敦煌本『壇経』の写本を基に、『壇経』の古形を推定し、その全文と国訳が掲載さ

れている。この和訳は同書一二七頁をそのまま引いたものである。前引の法海集『壇経』には「善知識、我自法門、従上已来、頓漸皆立無念無宗、無相無体、無住無為本」（大正蔵四八・三三八下）とある。

（5）『曹渓大師別伝』「法是如来甚深般若、知般若空寂無住、即而了法身、見仏性空寂無住、是真解脱」（続蔵二・乙・一九・五・四八四右下）

（6）『小品般若波羅蜜経』巻第一「舎利弗言、如来無所住、無住心名為如来」（大正蔵八・五四〇中）

（7）*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* ed. by P.L. Vaidya, (Darbhanga, 1960), "āyuṣmān Śāriputra āha na kvacid āyuṣman Subhūte tathāgato'rhan samyaksaṃbuddhaḥ sthitaḥ/ tat kasya hetoḥ? apratiṣṭhita-mānaso hi tathāgato' rhan-samyak-saṃbuddhaḥ/ sa nâiva saṃskṛte dhātau sthito nâpy asaṃskṛte dhātau sthito na ca tato vyutthitaḥ//"(p.19. *ll.* 12-15).

（8）『摩訶般若波羅蜜経』巻第五問乗品（摩訶衍品）第十八「云何名無住三昧、住是三昧中、不見一切法住、是名無住三昧」（大正蔵八・二五一下）

（9）『大智度論』巻第四十七釈摩訶衍品第十八之余「無住三昧者、是三昧名無住三昧、住是三昧中観諸法、念念無常無有住時」（大正蔵二五・三九九下）

（10）『小品般若波羅蜜経』巻第一「憍尸迦、菩薩発大荘厳乗、於大乗以空法住般若波羅蜜、不応住色、不応住受想行識、不応住色若常若無常、不応住受想行識若常若無常（中略）不応住色若空若不空、不応住受想行識若空若不空（後略）」（大正蔵八・五四〇中）

（11）『摩訶般若波羅蜜経』巻第七問住品第二十七「須菩提言、憍尸迦、菩薩摩訶薩不応色中住、以有所得故、不応受想行識中住、以有所得故（中略）復次憍尸迦、菩薩摩訶薩初地中不応住、以有所得故、乃至十地中不応住、以有所得故、（中略）何以故、諸仏得阿耨多羅三藐三菩提時、一切諸法無所得故、如是憍尸迦、菩薩於般若波羅蜜中不応住、以有所得故」（大正蔵八・二七四中—二七五中）

（12）同、「舎利弗、菩薩摩訶薩般若波羅蜜中、応如是住、如諸仏住、於諸法中非住非不住、舎利弗、菩薩摩訶薩般若波羅蜜中応如是学、我当住不住法故」（大正蔵八・二七五中）

（13）同、巻第一序品「菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中」（大正蔵八・二一八下）

（14）同、巻第二十一方便品第六十九「復次須菩提、菩薩摩訶薩応作是念、我当不住色中、不住受想行識中、乃至不住一切種智中、如是応習行六波羅蜜、何以故、是色無所住、乃至薩婆若無所住、如是須菩提、菩薩摩訶薩以無住法、習行六波羅蜜、応

当得阿耨多羅三藐三菩提」(大正蔵八・三七一上)

(15) 前引の「方便品」には「無住法」の説示に先立って「不住法」について次のように説かれている。「世尊、菩薩摩訶薩如是行般若波羅蜜、当住何処、仏言、菩薩摩訶薩如是行、不住色乃至不住一切種智、世尊、何因縁故色中不住乃至一切種智中不住、仏言、不著故不住、何以故、是菩薩不見有法可著可住、如是須菩提、菩薩摩訶薩以不著不住法、行般若波羅蜜」(大正蔵八・三七〇上)。すなわち一切法に住著しないという般若波羅蜜の実践が「不住法」として示されている。これに対して、この後段にその理由として提示されるのが、一切法は「無住法」であるという註(14)の文章である。

(16) 『摩訶般若波羅蜜経』巻第六等空品第二十二「須菩提、如虚空無生無滅無住無異、摩訶衍亦如是、無生無滅無住無異」(大正蔵八・二六二下)

(17) 吉蔵『大品経義疏』巻第六「深入究竟住者、二義、一者般若以無住為宗、故倒以住著為本、今欲破顚倒住著、是故発音明無住也」(続蔵一・一・三八・一・七三左下)

(18) 同、巻第一「無依無得、一無所住、即是波若之玄宗、有所依住皆非波若宗也」(続蔵一・一・三八・一・二二右上)

(19) 同、巻第六「云何是正住般若、一無所住是住般若、住般若則無所住、言住者不住以為住、無所従不住真俗有無、一切皆不住、生死涅槃亦皆不住、是住住般若、般若何所住、一切皆不応住、以不住為住也」(続蔵一・一・三八・一・七四左下―七五右上)

(20) 吉蔵『大品遊意』「故開経宗之始、以不住法住、弁其義之終、以無得為得」(続蔵一・三八・一・三右上)

(21) 吉蔵が『大品般若』の宗旨を因果始終に開いて因を「無(所)住」果を「無所得」とする考え方は、すでに初期の作品である『法華玄論』の中にも明瞭にうかがわれるところである。すなわち同疏の巻第三に「大品直明無所住因、無所得果、破衆生有所得心即便了悟、不須別開縁正因果也」(大正蔵三四・三八八上―中)とあるを参照。

(22) 僧肇「百論序」「其為論、言而無当、破而無執、儻然靡拠、而事不失真、蕭焉無寄、而理自玄会、返本之道著乎茲矣」(大正蔵三〇・一六七下―一六八上)。なお僧祐『出三蔵記集』巻第十一百論序第三(大正蔵五五・七七中)参照。

(23) 吉蔵『百論序疏』「無当者是無住、無著之異名、無依無得之別秤也」(大正蔵四二・二三四下)

(24) 同、「蕭然無寄猶是不住之名、以無不(所)住与理玄会」(大正蔵四二・二三五中)。なお国訳者の註記(椎尾弁匡訳『百論疏』国訳一切経和漢撰述28・「論疏部」八、一三頁註二二)にあるように、続蔵・正蔵本とも「無不住」とあるが、昭和本に訂正された「無所住」の方が正しいであろう。

(25) 吉蔵『勝鬘宝窟』巻上本「家師朗和上、毎登高座、誨彼門人、常云、言以不住為端、心以無得為主、故深経高匠、啓悟群生、令心無所著、所以然者、以著是累根、衆苦之本以執著故、三世諸仏、敷経演論、皆令衆生心無所著、（中略）欲令弘経利人、及行道自行、勿起著心、此叙説教之大意也」（大正蔵三七・五下）

(26) 吉蔵『中観論疏』巻第一本「師云、方等大意、言以不住為端、心以無得為主」（大正蔵四二・一二上）

(27) 吉蔵『三論玄義』「義本者、以無住為体中、此是合門、於体中、開為両用、謂真俗、此是用中、即是開門也」（大正蔵四五・一四下）

(28) 澄禅『三論玄義検幽集』巻第七の裏書に「言無住者真如異名也」（大正蔵七〇・四九六下）とあり、また別に「私云、無住者実相也、曇叡(影)中論疏出」（四九七上）ともいっている。

(29) 吉蔵『大乗玄論』巻第一「立名者、不真不俗、亦是中道、亦名無所有、亦名正法、亦名無住、此非真非俗無名」（大正蔵四五・一六下）

(30) 同、「波若正法無住、此三眼目之異名也」（大正蔵四五・一七上）

(31) 吉蔵にあっては〈正法〉ということばは、単に仏の教法の意味ではなくて、諸法実相を示す概念として多用されている。『中観論疏』巻第八末「観法品疏」に「問、法是何義、答以理言之、只是一正法、如云正法性遠離等、又云、一切無礙人一道出生死等」（大正蔵四二・一二四上）とあるなど、吉蔵章疏にその用例は多い。詳しくは拙論「実相と正法―吉蔵における法の観念と体系」（『仏教における法の研究』平川彰博士還暦記念論集、昭和五十年十月、東京春秋社）参照。

(32) 『中観論疏』巻第八末「迷此実相便有六道生死紛然、故浄名経云、従無住本立一切法、然実相体含衆徳、無有出法性外、用窮善巧、備一切門」（大正蔵四二・一二四上）

(33) 『大乗玄論』巻第一「浄名経云、（中略）故云、若能若所、皆以無住為本」（大正蔵四五・一六下―一七上）

(34) たとえば『中観論疏』だけでも、巻第三本（大正蔵四二・三八中）、巻第六本（大正蔵四二・九二上）、巻第八末（大正蔵四二・一二四上）にこの句の引用が見られる。

(35) 『維摩詰所説経』巻中衆生品第七「又問、顛倒想孰為本、答曰、無住為本、又問、無住孰為本、答曰、無住則無本」（大正蔵一四・五四七下）

(36) 『注維摩詰経』巻第六「法無自性、縁感而起、当其未起、莫知所寄、莫知所寄、故無所住、無所住故、則非有無、非有無而為有無之本、無住則窮其原、更無所出、故曰無本、無本而為物之本、故言立一切法」（大正蔵三八・三八六下）

(37)『維摩詰所説経』巻中「時維摩詰室有一天女、見諸大人聞所説法便現其身、即以天華散諸菩薩大弟子上、華至諸菩薩即皆堕落、至大弟子便著不堕、一切弟子神力去華不能令去（後略）」（大正蔵一四・五四七下）

(38) 鈴木哲雄「荷沢神会論」（『仏教史学』第一四巻第四号、昭和四十四年十月）参照。

(39) 神会『南宗定是非論』「心不住内、亦不在外、是為宴坐、如此坐者、仏即印可、従上六代已来、皆無有一人凝心入定、住心看浄起心外照、摂心内証、是以不同」（歴史語言研究所集刊『新校定的敦煌写本神会和尚遺著両種』）八四六頁。

(40) 同、『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』「心有住処不、答、心無住処、和上言、心既無住、知心無住不、答、知、（中略）無住是寂静、寂静体即名為定、従体上有自然智、能知本寂静体、名為慧」（歴史語言研究所集刊本）八三一頁。（以下『壇語』と略称。）

(41)『神念録』「無住体上自有本智、以本智、能知常念、令本智而生其心」（石井本『神会録』一七頁。）

(42)『壇語』「知心無住是観」八三三―八三四頁。

(43)『神会録』「無念即是一念、一念即是一切智、一切智即是甚深波若波羅蜜、波若波羅蜜即是如来禅」（石井本『神会録』四三―四四頁。）

(44)『壇語』「但自知本体寂静、空無所有、亦無住著、等同虚空、無処不遍、即是諸仏真如身、真如是無念之体、以是義故、立無念為宗」八三二頁。

(45) 同、「但不作意、心無有起是真無念」八五七頁。（胡適の『壇語』の「校写後記」の指摘による。）

(46)『南宗定邪正五更転』「法身体性不労看、看則住心便作意、作意還同妄想団」八三七頁。

(47)『壇語』「本体空寂、無有一物可得、是名阿耨菩提、維摩経云、従無住本立一切法、菩薩光戒光、亦復如是、自性空寂、無有形相」八三五頁。

(48)「与拓抜開府書」「一切衆生心本無相、所言相者、並是妄心、何者是妄、所作意住心、取空、取浄、乃至起心求証菩提涅槃、並属虚妄、但莫作意、心自無物、即無物心、自性空寂、空寂体上、自有本智、謂（能）知以為照用、故般若経云、応無所住而生其心、心無所住、本寂之体、而生其心、本智用、但真作意、自当悟入」（胡適校『神会和尚遺集』巻一、一〇二頁）（歴史語言研究所集刊本）八五八頁参照。

第四節　南宗禅成立の一視点

一

禅宗五祖弘忍（六〇一―六七四）の会下から、慧能（六三八―七一三）の系統と神秀（―七〇六）の系統の、いわゆる南北両宗が分れたというのは、かなり後代に成立した説であろうということは、今日の学界では常識となっている。[1] したがって、南頓北漸二派の分岐を象徴するものとして人口に膾炙した神秀の「身是菩提樹、心如明鏡台、時時勤払拭、莫使有塵埃」の一偈と、慧能の「菩薩本無樹、明鏡亦非台、本来無一物、何処惹塵埃」という一偈の対立も後人の付会した伝説であって、とうてい史実とは考えられないものであろうが、[2] この両偈の象徴するものはきわめて興味深いものがある。ふつうこの対蹠的な両偈は、北宗の楞伽主義に対し、南宗の般若主義を象徴するものとして知られるが、前者はこれを『涅槃経』の仏性常住思想に置き換えてみてもいささかも不都合ではない。

ところで、いわゆる南宗禅の祖とされる六祖の慧能は、きわめて伝説的な要素の濃厚な人物である。伝記や思想を語る資料のほとんどが、神会（六七〇―七六二）の滅後に、にわかに出現したものばかりで、その内容が次々に発展しているということもあって、その記録の資料批判を厳密に行なうことが慧能研究にとって必要な前提条件であるが、今は、本節の主題とは直接関係を持たないことなので、かかる文献批判の問題はすべて先学の研究を依用させていただくと、慧能伝について最も信頼のおけるものは、最澄（七六七―八二二）の将来した『曹渓大師別伝』一巻であることが指摘されている。[3] 柳田聖山教授は、本書の内容を十六ヶ条に要約し、[4] 本書といえどもその多くが史実以上のものであることを論証しているが、しかし、『別伝』が、慧能の曹渓入寺の動機として、無尽蔵尼との『涅槃経』に関する問答を伝え（十六条の二）恵紀禅師の指示を以て東山参問の理由とする（十六条の三）のは、或はある程度まで慧能その人の史実を伝

えるものであるかも知れぬ」[5]と述べ、さらに、広州法性寺における印宗（六二七―七一三）との出遇い（十六条の六）は、「すべての慧能伝を一貫する大きな頂点」で、「それが多少異なって伝えられることはあっても、その原型となった史実そのものを疑うことは出来ぬ」[6]と断じている。このほぼ史実と認められている『別伝』の記録とは、咸亨元年（六七〇）に新州（広東省新興県）から曹渓に来り、劉志略と相識り、劉氏の姑の無尽蔵尼と『涅槃経』の仏性義を論じ、推されて宝林寺に入ったという話や、儀鳳元年（六七六）[7]慧能三十九歳のとき、広州制旨寺で印宗（六二七―七一三）が『涅槃経』を講ずるのを聞き、「風動旛動」の問答によって認められ、印宗に〈見性〉の意義を説き、さらに『涅槃経』に仏性不二の法を明かすのが、禅であると説いたという話である。[8]

このような事実から推して慧能がとくに『涅槃経』に親しい人であったということも近年では学者の一致して認める点[9]で、古来慧能の「思想の坐り」[10]であるとされる『金剛経』よりも歴史的には『涅槃経』に、より近い人であったということが定説となっている。ことにすべての慧能伝の基本になっているこの『曹渓大師別伝』[11]に限っていえば、引用経典からみても『涅槃経』が圧倒的に多く、史実と認められる主要な点についても『涅槃経』をめぐる問題であったことは今も見た通りである。鈴木大拙博士は『別伝』には『金剛経』がなくて『涅槃経』がある、[12]と明言されている。

ところで、ふたたび冒頭の南北二派の分岐となったとされる「本来無一物」の偈に返ると、そこには明らかに般若主義の傾向が濃厚にうかがわれる。しかも対破さるべき神秀の偈がむしろ楞伽経乃至は涅槃経的な思想に擬せられているということは、たとえそれが後人の付会であろうと、般若経の思想に基づいて、むしろ涅槃経的な思想を批判するものとしての慧能像の確立が期待されているのである。これは、単純な図式としていえば、涅槃経から般若経（金剛般若）へという慧能の思想の歴史的展開を象徴するものといえるであろう。しかし、その際各種の慧能伝の基礎となっている『曹渓大師別伝』の「思想的坐り」が『涅槃経』にあるということは、はなはだ不都合なことである。そこで『宋高僧伝』や、『景徳伝燈録』の慧能伝には、慧能が広州で柴売りをしていたとき、一人の客から『金剛般若』を聞き、これが黄梅山の弘忍から出た思想であると教えられて、後に無尽蔵尼や恵紀禅師と出会って、ふたたび弘忍のもとへ行くようにすすめられるという構成をとっている[13]のは、『金剛般若』を大前提として、無尽蔵尼や恵紀禅師の涅槃経から弘忍の下での般若経へという歴史的な展開を跡づけようとしたもので、つまり涅槃経から般若経へという図式の正当化が、

史実の順序を混乱させているともいえるのである。それでは、「本来無一物」の偈によって象徴されるような般若主義の慧能像と、史実もしくは『別伝』にいう涅槃経が思想的依憑であったという慧能像との合糅をめぐるこれらの問題は、思想史的な見地からして、どのような意義をもつものであろうか。この点について次に考えてみたいと思う。

二

ふたたび『曹渓大師別伝』にもどって、前述したすべての慧能伝に共通に見られる印宗との出遭いに立ち返って考えてみると、印宗という人は、『宋高僧伝』巻第四に記載される唐会稽山妙喜寺印宗である。[14] 伝によると、印宗は早くから『涅槃経』に通じ、咸亨元年(六七〇)北地の長安にあって盛んに教化を行なっていた人である。上元年中(六七四―六七五)には勅によって大愛敬寺に入寺を命ぜられるが、これを辞し、東山に弘忍を尋ねて禅法を受け、番禺法性寺で慧能に会ったということになっている。柳田教授は、この弘忍との出遇いは、虚構であろうと疑っておられるが、[15] とすれば、この記録には明らかに法性寺における慧能との会見を荘厳するための脚色の気味が多分にうかがわれる。ともかく、つとに『涅槃経』の大家として聞え、北地の長安にあって、天下の名徳として名高かったというのが、基本的な印宗の史実である。この印宗をして今まで説いて来た『涅槃経』があたかも瓦礫のようなものに過ぎなかったと歎ぜしめているのが、『曹渓大師別伝』のいう慧能像なのである。

ところで、印宗は、系譜は定かでないが、律学の大家で、[16] 郷里の呉郡において刺史の王冑の帰依により戒壇を請置し、数千百に及ぶ人を度したと『宋高僧伝』も伝えている。また東山の弘忍に参じたという越州妙喜寺の僧達[17](六三八―七一九)が、この印宗から律を受けているという事実からも、このことは明らかである。そこで、印宗が北地の長安にあって活躍していたという点と、律学の大家であったという二つの事実から考えてみると、ここに、印宗の涅槃学というものが、[18] いかなる傾向のものであったか一つの推測が可能である。それは北地の系統の涅槃学である。すでに安藤俊雄博士の研究にみるように、北方の涅槃経研究は律学と密接に結びついていたからである。周知のように、北地においては、北魏太武帝(四二三―四五二在位)とか北周武帝(五六〇―五七八在位)による廃仏という未曽有の法難に遭遇し、仏教者

の危機感というものは切実なものがあったのである。『涅槃経』にはこうした像季末法の世に正法を護持すべき菩薩の倫理規範がしばしば説かれている。仏性を戒の根本とする思想とともに、北地の学者たちは、むしろ実践修道の規範を説く好箇の大乗律典としてこの経を尊重したという同博士の見解は十分に注目さるべきである。僧伝に律と涅槃を兼学したという北地系の仏教者は印宗一人にとどまらず多数を数えることができるのは、明らかにそれが北地涅槃学の傾向であったからである。

三

ところで、北地において『涅槃経』が大乗の律典として伝持されたという特徴のほかに、筆者はもう一つの特徴として『涅槃経』が習禅者によって研究伝持されていた形跡のあることを指摘したいと思う。たとえば、その涅槃学について「趙魏伝燈の美」と賛えられた道憑（四八八—五五九）[19]がある。道憑は、『華厳』や『地論』も学んだ人であるが、最も『涅槃経』に意を用い、七夏にわたって『涅槃経』を講じようとしたが、一旦思いとどまって、まず『涅槃経』の真義を把えんがために、禅を行じ、各地の禅匠を歴訪しているのである。道憑自身も少林寺に住して坐禅を修したのち、慧光のもとで律を学び、十年後にはじめて『涅槃経』を講じたといわれている。この「道憑伝」によって知られることは、『涅槃経』が当時律と一緒に学ばれたということと、『涅槃経』の真意を伝えるものが各地の習禅者であったという二つのことである。これはたとえば、当時『涅槃経』聖行品に説く「四念処観」によって、達摩の系統とは異なった独自の禅法を編み出した僧稠（四八〇—五六〇）[20]のような禅者のいたことを想起させるが、僧稠と道憑とは全く同時代人であり、地域的にも近接していたのであるから、道憑が歴訪した禅匠とはあるいは僧稠のような人物をさしていったのかも知れない。いずれにしてもこの両者において『涅槃経』と「習禅」とは密接に結びついていたのである。

このことを傍証するものとして、今一つ『続高僧伝』の「護法篇」に記載する曇無最[21]をあげることができる。無最は、時代的には前述の道憑や僧稠の先輩で、北魏洛陽の融覚寺に住し、『華厳』と『涅槃』に精通して菩提留支から東土の菩薩と称された人であるが、律にも通じ、かつて邯鄲の崇尊寺で千人以上の衆に戒を説き、また「偏愛禅那、心虚静

識」と伝えられるから禅者でもあったと思われる。南岳慧思（五一五―五七七）が修業中歴訪したと伝えられる諸師の中の最師[22]というのは、恐らくこの曇無最であったと思われるから、明らかに禅者としての一面も有していたのである。つまり、北地の代表的な仏教者の間に、禅・律・涅槃の三位一体観というものが一つの傾向として指摘されるのである。安藤博士は、この北地系涅槃学が四論師を媒介として天台智顗（五三八―五九七）にまで維持伝承され、智顗において一つの頂点に達したと見ているのである。[23]

ところで、七世紀後半の江東に、揚州竜興寺を中心とする律学の興隆があり、これがいわゆる禅律互伝の傾向があったという学者の指摘があり、[24]禅者としての印宗が、律学の大家でもあったということは、この江東における禅律互伝の先蹤をなすものであるとみなされている。[25]ということは、江東の禅律互伝の傾向というものは、天台系禅者によって媒介されたものにせよ、あるいは、印宗のような人を先駆として、本来、鑑真（六八七―七六三）の出生地という律学の中心地に新たに禅との併習が行なわれるようになったものにせよ、これが思想傾向としては本来北方仏教に端を発しているということである。そして、明らかに禅律互伝の傾向を代表する一人である印宗において、さらに『涅槃経』をもって命家とするもう一つの重要なファクターが存したということは、思想史的な系譜としては、印宗の涅槃学が、禅・律・涅槃の三位一体を企図した北地の涅槃学に連なるものであったということができよう。中唐以降においても、このような傾向が見られるが、その一例として、たとえば、『宋高僧伝』の「習禅篇」にのせる長安大安国寺楞伽院の霊著（六九一―七四六）[26]がある。霊著は、のちに神会の北宗攻撃の対象となった普寂（六五一―七三九）の弟子であるが、この人の伝に、「年四十にして毘尼の道に精しく、兼ねて涅槃を講じ、一律一経をもって付授（伝法）に勤めた」[27]という記載によってもうかがうことができるのである。思想史的にはかかる系譜に連なる印宗の涅槃学というものを、『曹渓大師別伝』では明らさまに否定しているのである。つまりこれは、北地系涅槃学の明確な否定を意味しているのである。しかし、だからといって、直ちに慧能の涅槃学が、この北地の伝統と相対する南地涅槃学の単なる継承であるという意味ではない。なぜなら、南地涅槃学は、北地のそれと相対立するものとして同一の次元に立っているからである。むしろそういうイメージをも否定する、つまりこの両者を止揚する別な次元に慧能の涅槃学が立っているという前提のもとに、この『別伝』のドラマは成り立っているといわなければならない。また、一方この涅槃経問題は、もともと伝衣の問題その

他とからめて、慧能の引き立て役として、同じ『涅槃経』の大家である印宗を登場させ、慧能を称讃するための単純な動機に基づくものであったとみることもできる。しかし『曹渓大師別伝』の主張は、恐らく慧能を顕彰した神会（六七〇—七八二）の依頼によって書かれた王維（七〇〇—七六一）の『六祖能禅師碑銘』から始まっているという柳田教授の指摘[28]に注意すると、伝衣等の伝説を捨象して、純粋に思想史的な問題として考えた場合、それは単に慧能の顕彰以上に、南宗禅というものが成立する過程の一つの投影として、『涅槃経』を軸とした神会一派の南宗の思想に、一つの質的な転換があったということの象徴ではなかったかと思うのである。その意味を次に神会の立場から考えてみよう。

四

鈴木哲雄氏が述べているように[29]、各学者の説を総合してみると、神会の著述の成立年代と思想の発達過程との間に大よそ三つの段階があるという。その第一は、南陽竜興寺時代の『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』や、『南陽和尚問答雑徴義』などの比較的早い時期に成立したと思われるもので、この時期のものは、北宗排撃以前の、とくに『金剛般若経』の重視が見られず、主として引用される経典は『涅槃経』と『維摩経』であるというのがその特徴である。第二は『菩提達摩南宗定是非論』に代表されるもので、この時期には、鋭角的な北宗排撃と、最も重視された経典が『金剛般若経』であるというのが特徴である。さらに第三は、恐らく最晩年の成立であると思われる『頓悟無生般若頌』に代表される時期で、ここには『涅槃経』の思想と『般若経』の思想との交渉・融合が顕著にあらわれているものとの、以上の三つである。

周知のように神会（六七〇—七六二）は、はじめ玉泉寺で神秀（—七〇六）に学び、普寂（六五一—七三九）や義福（六五八—七三六）等と同門であるが、のちにこの普寂と対決することによって、南宗の立場を確立して行くのであるが、北朝の禅学を超克して行く根本的な「坐り」は、坐禅観心の方便を藉りぬ頓悟の立場である。この〈頓悟〉や〈見性〉の思想的背景には、竺道生（三五五—四三四）や宝亮（四四四—五〇九）以来の伝統的な南方涅槃教学の体質というものを予想せざるを得ないのであり[30]、それが初期の著作の『壇語』等に『涅槃経』の引用が最も多く見られるという理由の一つ

となっているのである。これが『南宗定是非論』では一転して北宗との対決を通して、『金剛般若経』の重用による般若思想の高揚へと移行していくのであるが、それはたとえば、「金剛般若波羅蜜最尊最勝最第一」[31]というものであり、第二節で見たように、初期禅宗の基本的立場を示す〈一行三昧〉に関しても、

諸知識に告ぐ、若し甚深なる法界に了達し、直ちに一行三昧に入ることを得んと欲する者は、先に須らく金剛般若波羅蜜経を誦持し、般若波羅蜜を修学すべし。[32]

と述べて、「般若波羅蜜」ことに「金剛般若波羅蜜」の誦持、修学をすすめているのである。なぜ『金剛般若』を重視したかという理由としては、これが北宗の『楞伽経』に相対して意識的に行なわれたものであり、また、当時教線を拡大しつつあった南北両宗以外の第三の勢力たる牛頭宗の般若主義に刺激されたということも考えられ、たまたま唐の開元期（七一三―七四一）に一般的な流行を見せていた、『金剛般若経』がこの歴史的な要請に合致したと考えられるのである。さらに、当時南方の禅者の間にも、『涅槃経』に説く仏性常住の立場を強調する余り、神性不生滅を説いて、南陽慧忠国師（―七七五）に先尼外道の見に類するという批判を受けている例などが見られるように、[33]南地の涅槃宗旨の残滓である仏性常住・心性不滅等の見解が禅者の間にも根強く残っていたからである。

神会は、北宗や牛頭宗の人々に抗して、自らの立場が南方涅槃師の亜流でないことを明示するためにも、東山法門以来の般若主義を殊更に強調する必要があったのではなかろうか。それが当時流行の『金剛般若』と結びついたところに、『涅槃経』から『般若経』へという展開の図式が成り立つと思うのである。しかも、南宗禅の基本的な立場である頓悟の禅法は、『涅槃経』の「見仏性」を実践的に〈見〉もしくは〈見性〉として把えたものであった。[34]ここに『涅槃経』の思想が『般若経』の思想によって融合されなければならない必然性が本来的に存していたのであり、これが第三に『無生般若頌』における般若と涅槃の交渉相即である。たとえば『無生般若頌』に、

般若無照、能照涅槃、涅槃無照、能生般若、涅槃般若、名異体同、随義立名、法無定相、涅槃能生般若、〔即名〕

具仏身、般若円照涅槃、故号如来知見[35]

とあるなどは、その典型である。つまり神会のいう〈無生〉とは〈涅槃〉のことであるから、〈無生般若〉とは涅槃の般若、般若の涅槃にほかならない。『曹渓大師別伝』が慧能の主張の「坐り」とした『涅槃経』の思想とは、実はこのような、『般若経』の思想と融即した『涅槃経』であったと考えられるのである。

五

そこで最後に、『曹渓大師別伝』そのものによってこの点を見てみると、たとえば、『別伝』の最初の慧能と印宗との問答の第一に〈見性〉の義が論じられているが、そこでは、

能大師答えて曰く、唯見性を論じて、禅定、解脱、無為、無漏を論ぜざれ、と。
法師曰く、如何が禅定、解脱、無漏、無為を論ぜざるや。
能答えて曰く、此れを多法と為す、是れ仏性にあらず。仏性は是れ不二の法なり。涅槃経に其の仏性不二の法を明かすは、即ち此の禅なり。[36]

と述べている。つまり〈見性〉とは「仏性不二の法」であるといっている。そこでこの〈不二法〉とは何かというと、これを次のように述べている。

法師又問う、如何が仏性は是れ不二の法なるや。
能曰く、涅槃経に高貴徳王菩薩、仏に白して言く、(中略)仏、高貴徳王菩薩に告げたもう、善根に二有り、一つには常、二つには無常。仏性は常にあらず、無常にあらず、是の故に断にあらず、これを不二と名づく。一つには善、

二つには不善、仏性は善にあらず、不善にあらず、是の故に断にあらず、名づけて不二と為す。又云く、蘊と界とを、凡夫は二と見る。智者は其の性無二なりと了達す。無二の性は即ち是れ実性なり。明と無明とを凡夫は二と見る。智者は其の性無二なりと了達す。無二の性は即ち是れ実性なり、実性は無二なり、と。能大師法師に謂いて曰く、故に知んぬ、仏性は是れ不二の法なり、と。印宗斯の解説を聞いて、即ち起って合掌し虔誠に事えて師と為さんことを願う。[37]

すなわち、見性が不二の法であるというのは実性の無二性を見ることであるが、無二性とは不常・不断であると述べている。ここで結尾に引かれている『涅槃経』の「又云」以下にいう「明与無明、凡夫見二、智者了達其性無二、無二之性即是実性」（大正蔵一二・六五二下）という文句は、すでに見たように、吉蔵が『涅槃経』引用の中でももっとも好んで用いたもので、吉蔵の章疏にしばしば見出され、吉蔵の「不二の二・二の不二」という教学の根本基調を示すものとして重要な成句であった。さらに『別伝』では、高宗の使として慧能に法をきいた薛簡との問答を次のように記している。

薛簡云く、大師よ、何者か是れ大乗の見解なるや。
大師云く、涅槃経に云く、「明与無明、凡夫見二、智者了達其性無二、無二之性即是実性」と。実性とは即ち是れ仏性なり。仏性は凡夫に在りて減ぜず、賢聖に在りて増せず。煩悩に在りて垢ならず、禅定に在りて浄ならず。不断不常、不来不去なり。亦中間と及び内外ならず、不生不滅、性相常住にして恒に変易せず。[38]

とふたたび『涅槃経』の「明与無明不二」の一句を引いて「不増不減、不浄不垢、不断不常、不来不去、不生不滅」等を明かし、これを「大乗の見解」であると説示している。この引用の連文には、大師の説く「不生不滅」が外道のいう「不生不滅」とどう異なるかという問に対して「我説本自無生、今即無滅、不同外道」と答えている。さらに薛簡に告げて次のようにいっている。すなわち、

大師告薛簡曰、君欲将心要者、一切善悪都無思量、心体湛寂、応用自在

と述べている。この結びの「心体湛寂、応用自在」とは、これはとりも直さず思想的にいえば、体用相即、体用不二の考え方にほかならない。これまた、中国の思想に本来的潜在的にあった傾向が吉蔵において、もっとも精緻な形において完成を見たものではなかったか。そこで『別伝』は薛簡が言下に大悟して、次のように述べたといっている。すなわち、

薛簡於言下大悟云、大師、今日始知、仏性本自有之、昔日将為大遠、今日始知、至道不遙、行之即是、今日始知、涅槃不遠、触目菩提、（後略）

というのである。この「至道不遙、行之即是、涅槃不遠、触目菩提」の表現は、僧肇の「然則道遠乎哉、触事而真、聖遠乎哉、体之即神」（『不真空論』大正蔵四五・一五三上）という表現に酷似している。

結語

このように見てくると、『曹渓大師別伝』の『涅槃経』の思想というものは、きわめて、般若・三論的な涅槃経であるといえる。つまり、印宗に代表されるような、北地系の涅槃学とも異なり、また仏性の常住を説く南地の涅槃宗旨をも止揚した、第三の立場である『般若経』と『涅槃経』との相即を目指したのが、慧能乃至神会の立場ではなかったかと思う。これが坐禅という実践の場においてとらえられているところに、この人達の革新的な所以があると思うのであるが、いまこれを、純粋な思想の型としてみた場合、すでに見た通り、このことは吉蔵においてその思想の中核を形成するものであった。

吉蔵の空観思想が『涅槃経』の思想との交渉結合の上に成り立っていることは、従来一貫してこれを論じてきたのであるが、単にこれが南朝の伝統的な仏性常住思想そのままの継承ではないことは、『涅槃経』の解釈に関して従来の説と吉蔵の説との違いをみれば明らかである。すなわち『涅槃経』の宗旨を常住にありとするのが、道生（三五五—四三四）以来ほとんどの涅槃師の定説であるが(39)、吉蔵は、『涅槃経遊意』で「明レ常、明二無常一、因縁仮名字説、無レ有二無常可レ有、亦無レ有二常之可レ得」といっている。さらに「一無レ所レ住故、名二無所得一」（大正蔵三八・二三二下）ともいって〈無所住〉を〈無所得〉と名づけ、〈無所得〉を以って経の宗旨となすのである。この〈無住〉という概念は、のちに南宗禅において重要な概念となったことはすでに前節において述べた。これを、

今明さく、諸法は未だ曽て常無常にあらず。或は常と説き、或は無常と説く、諸法実相は常無常を行ずるなり。然も無所得は但に、是れ此の経の宗なるのみならず、通じて是れ一切大乗の正意なり(40)。

と結んでいる。

この吉蔵のいう「諸法実相は常無常を行ずることである」という端的な表現を実践の場に顕現していった人達、それが禅者というものではなかったであろうか。第一篇の終章で述べたように、三論学派の人々は純粋な三論研究家と習禅者という二つの大きな系統へと分れていったのであるが、その根底には、般若波羅蜜の完成を目指す禅と三論の一体観というべきものが底流としてあったからである。いま、ふたたび思想の形式としてこれを見たとき、両者の間には少なくとも共通の型を見出すことができたのである。吉蔵一派の三論学と後世の禅思想との間に直接的な関係はないかも知れないが、無所得をもって大乗の正意であると説いた吉蔵の姿勢は、時と処とを異にしても仏教の中に生きているということだけは確かである。

註

（1）柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（昭和四十二年五月、京都法蔵館）三三三頁参照。

（2）関口真大『禅宗思想史』（昭和三十九年七月、山喜房仏書林）一〇八頁参照。

（3）鈴木大拙博士は、「慧能の実伝とも云ふべきは大体伝教大師将来の所謂『曹渓大師別伝』なるものに尽きていると思ふ」と述べている。『禅思想史研究第二』（『鈴木大拙全集』第二巻、昭和四十三年五月、岩波書店）三二五頁参照。

（4）柳田、前掲書、二一九—二二二頁参照。

（5）同、二二三頁。

（6）同、二二五頁。

（7）『曹渓大師別伝』「至咸亨元年、時恵能大師俗姓盧氏、新州人也、少失父母、三歳而孤、雖処群輩之中、介然有方外之志、其年大師遊行至曹渓、与村人劉志略、結義為兄第、時春秋三十略、有姑出家配山澗寺、名無尽蔵、常誦涅槃経、大師昼与略役力、夜即聴経、至明為無尽蔵尼解釈経義、尼将経与読、大師曰、不識文字、尼曰既不識字、如何解釈其義、大師曰仏性之理非関文字能解、今不識文字何怪、衆人聞之皆嘆歎曰、見解如此、天機自悟、非人所及、堪可出家住此宝林寺」（続蔵二・乙・一九・五・四八三左上—下）

（8）同、「至儀鳳元年初於広州制旨寺、聴印法師講涅槃経、（中略）法師毎勧門人商量論義、時嘱正月十五日、懸幡諸夜論幡義、法師廊下隔壁而聴、初論幡者、幡是無情、因風而動、第二人難云、風幡倶是無情、如何得動、第三人因縁和合故動、第四人言幡不動風自動耳、衆人諍論喧喧不止、能大師高声止諸人曰、幡無如余種動、所言動者人者心自動耳、印法師聞已、明日講次欲畢、問大衆曰、昨夜某房論義在後者是誰、此人必稟承好師匠（中略）能大師答曰、唯論見性不論禅定解脱無為無漏、法師曰、如何不論禅定解脱無漏無為、能答曰為此多法不是仏性、仏性是不二之法、涅槃経明其仏性不二之法即此禅也」（四八四左上—下）

（9）宇井伯寿博士も「五祖と六祖相見の問答が、すでに仏性についてであったことから見ても、涅槃経を知っていたことは確実で、金剛経のみでは、仏性のことの考えられる道理は絶対にない」（『第二禅宗史研究』一八八頁）といっている。

（10）柳田、前掲書、二二四頁参照。

（11）宇井、前掲書、二一一頁に『曹渓大師別伝』について、「杜撰なことが少なくないが、六祖の伝記に関しては、大体一時期を画すもので、この別伝に初めて見えたことが、後世の六祖伝に表はれることになって居るのが多い」と述べられている。

(12) 鈴木、前掲書、三二五頁。
(13) 『宋高僧伝』巻第八唐韶州今南華寺慧能伝「能負薪矣日售荷担、偶聞鄽肆間誦金剛般若経、能凝神属垣遅遅不去、問曰、誰辺受学此経、曰従蘄州黄梅馮茂山忍禅師、勧持此法、云即得見性成仏也、能聞是説、若渇夫之飲寒漿也、忙帰備所須留奉親老、咸亨中往韶陽遇劉志略、略有姑無尽蔵、恒読涅槃経（後略）」（大正蔵五〇・七五四下）cf、『景徳伝燈録』巻第五、第三十三祖慧能大師章（大正蔵五一・二三五中）参照。
(14) 『宋高僧伝』巻第四唐会稽山妙喜寺印宗伝（大正蔵五〇・七三一中）
(15) 柳田、前掲書、二二六頁参照。
(16) 『宋高僧伝』巻第四印宗伝「還郷地、刺史王冑礼重殊倫、請置戒壇、命宗度人、可数千百」（大正蔵五〇・七三一中）
(17) 『宋高僧伝』巻第二十九唐越州妙喜寺僧達伝「遇印宗禅師重磨心鑑、光州見道岸律師更励律儀」（大正蔵五〇・八八九中）
(18) 安藤俊雄「北魏涅槃学の伝統と初期の四論師」（横超慧日編『北魏仏教の研究』昭和四十五年三月、京都平楽寺書店）参照。
(19) 『続高僧伝』巻第八斉鄴西宝山寺釈道憑伝四（大正蔵五〇・四八四中―下）
(20) 同、巻第十六斉鄴西竜山雲門寺釈僧稠伝八（大正蔵五〇・五五三中―五五五中）
(21) 同、巻第二十三魏洛都融覚寺釈曇無最伝一（大正蔵五〇・六二四中―六二五上）
(22) 同、巻第十七陳南岳衡山釈慧思伝二に「後往鑒最等師、述己所証」（大正蔵五〇・五六二上）とあるを参照。
(23) 安藤、前掲書、一九七―二〇一頁参照。
(24) 柳田、前掲書、一九八頁参照。
(25) 同、二二六頁参照。
(26) 『宋高僧伝』巻第九唐京師大安国寺楞伽院霊著伝（大正蔵五〇・七六一中―下）
(27) 同、「年四十精毘尼道、兼講涅槃、一律一経勤於付授」（同）
(28) 柳田、前掲書、二二七頁参照。
(29) 鈴木哲雄「荷沢神会論」（『仏教史学』第一四巻第四号、昭和四十四年十月）
(30) 柳田教授は「曹渓慧能の見性説の如きも、如何に独創的であったと言っても、南方に於ける仏性論、乃至は涅槃教学の地盤なしには決して生れ得なかった筈である」といって、たとえそれが直接的発展というよりアンチテーゼとしてでも南宗の教学的基礎が涅槃教学の仏性論に、より大きな影響を受けていると考えている（柳田、前掲書、一六六―一六七頁）。

(31) 『南宗定是非論』（歴史語言研究所集刊『新校定的敦煌写本神会和尚遺著両種』）八五〇頁。
(32) 同、「告諸知識、若欲得了達甚深法界、直入一行三昧者、先須誦持金剛般若波羅蜜経、修学般若波羅蜜」（九五一頁）
(33) 「光宅寺慧忠語録」（一九）（宇井伯寿『第二禅宗史研究』所収）に南方禅客の語として、「彼方知識直下示学人、即心是仏、仏是覚義、汝今悉具見聞覚知之性、此性善能揚眉瞬目（中略）心性無始以来、未曾生滅……（中略）師曰、若然者与彼先尼外道、無有差別、彼云、我此身中有一神性（後略）」（同書、三一三―三一四頁）とあるを参照。
(34) 鈴木哲雄、前掲論文。
(35) 『無生般若頌』（歴史語言研究所集刊本、八八二頁）
(36) 『曹渓大師別伝』「能大師答曰、唯論見性、不論禅定解脱無為無漏、法師曰、如何不論禅定解脱無漏無為、能答曰、為此多法、不是仏性、仏性是不二之法、涅槃経明其仏性不二之法、即此禅也」（続蔵二・乙・一九・五・四八四左下）
(37) 同、「法師又問、如何仏性是不二之法、能曰、涅槃経高貴徳王菩薩白仏言、（中略）仏告高貴徳王菩薩、善根有二、一者常、二者無常、仏性非常非無常、是故不断、名之不二、一者善、二者不善、仏性非善非不善、是故不断、名為不二、又云、蘊之与界、凡夫見二、智者了達其性無二、無二之性即是実性、明与無明、凡夫見二、智者了達其性無二、無二之性即是実性、実性無二、能大師謂法師曰、故知、仏性是不二之法、印宗聞斯解説、即起合掌、虔誠願事為師」（続蔵二・乙・一九・五・四八四左下―四八五右上）
(38) 『曹渓大師別伝』「薜簡云、大師、何者是大乗見解、大師云、涅槃経云、（中略）実性即是仏性、仏性在凡夫不減、在賢聖不増、在煩悩而不垢、在禅定而不浄、不断不常、不来不去、亦不中間及内外、不生不滅、性相常住、恒不変易」（続蔵二・乙・一九・五・四八五左下―四八六右上）
(39) 布施浩岳『涅槃宗の研究』（昭和十七年三月、東京叢文閣）五九〇頁参照。
(40) 『涅槃経遊意』「今明、諸法未曾常無常、或説常、或説無常、諸法実相行常無常也、然無所得非但是此経宗、通是一切大乗之正意也」（大正蔵三八・二三二下）

A STUDY OF THE HISTORY AND THOUGHT OF CHINESE PRAJÑĀPĀRAMITĀ

—Chi-tsang and the Sanlun Tradition—

BY

SHUNEI HIRAI, D. Litt.

Associate Professor
Komazawa University

SHUNJŪ-SHA
TOKYO
1976

TABLE OF CONTENTS

ABSTRACT

This work is divided into two parts. The First Section, "A Study of the Historical Development of the Sanlun Tradition from the Standpoint of Chi-tsang," is a discussion primarily based on various historical data presented in Chi-tsang's works and the ideas of Chi-tsang himself of the history of the Sanlun tradition from the 5th century transmission of the Three Treatises by Kumārajīva in Ch'ang-an, through the establishment of an academic tradition centered on Mt. She in Chiang-nan, and later developments. The process of the formation of the Sanlun tradition, relative to the results of past studies, will be critically examined from Chi-tsang's perspective and the errors of transmission of the Nara Sanron School will be revised. This section is an attempt to systematize historically the Sanlun tradition from a new point of view. Finally, this section will discuss the historical development of the Sanlun tradition following the Mt. She period from the viewpoint of the polarizing tendency between the Ch'an practioners and monk-scholars.

The Second Section, "A Conceptual Study of Sanlun Doctrine in Chi-tsang," is a discussion of the doctrinal theories of Chi-tsang, the great conceptual systematizer of the Sanlun tradition, and the distinctive features of his thought. Although his thought is based on the same Mahāyāna Buddhist concept of insight into emptiness, it differs from the Indian Mādhyamika tradition, for it can be seen very strikingly that what Chi-tsang emphasizes in the Chinese Sanlun tradition is the affirmative and positive aspects of emptiness. And this, in great part, is due to the influence of the Mahāyāna *Nirvāṇa-sūtra* 涅槃経. This section discusses the fact that the distinctive characteristic of Chi-tsang's theoretical thought is to be found in his organic integration of the concepts of the *Prajñāpāramitā-sūtra* 般若経 and the Three Treatises and the concepts of the *Nirvāṇa-sūtra*.

The First and Second sections are each composed of an introductory chapter and five essay chapters. The essential points of each chapter in the

First Section are:

The Introductory Chapter, "The Historical Character of the Chinese Sanlun Tradition," demonstrates on the basis of historical data from Chinese Buddhism that, while the Three Treatises of Chinese Buddhism have been refered to as "the Sanlun School" 三論宗, due to the traditional transmission of Japanese Buddhism, this is an unsubstantiated and non-historical designation which ignores the actual state of Chinese Buddhism. The Introductory Chapter's main investigation is not a study of the "Sanlun school," but rather, suggests the reasons for the study of the "Sanlun tradition" 三論学派.

Chapter One, "The Origins and Genealogy of the Sanlun Tradition," comments on the deficiencies and inadequacies which can be seen in past studies concerning the doctrinal and genealogical history of the Sanlun tradition and discusses, at least in terms of its systematizer, Chi-tsang, which individuals were recognized as the inceptors of the Sanlun tradition. In this context, because Chi-tsang frequently refers to the disciples of Kumārajīva who studied the Three Treatises in Ch'ang-an as "the Old Theories of Kuan-ho" 関河旧説, this chapter will re-examine the meaning of this phrase and relate the author's new opinions concerning the conceptual lineage of the Sanlun tradition from the standpoint of Chi-tsang.

Chapter Two, "The Translation of the Three Treatises and the Diffusion of its Study," discusses the circumstances surrounding the translation of the Mādhyamika treatises by Kumārajīva, the significance of the study of the Three Treatises by Kumārajīva's disciples, as well as the individuals responsible for the initial diffusion of the Three Treatises to Chiang-nan and their historical circumstances. Among the disciples of Kumārajīva who studied the Three Treatises, three individuals, Seng-jui 僧叡, T'an-ying 曇影, and Seng-chao 僧肇, are important, for Chi-tsang specifically considers these men as representative of the Sanlun tradition of Ch'ang-an. In particular, with regard to T'an-ying, the first individual who wrote a commentary on the *Middle Treatise* 中論, we note the influence of T'an-ying's commentary on Chi-tsang's commentary, and since there are many past studies concerning Seng-chao, our viewpoint changes, and we indicate that Chi-tsang's understanding of Seng-chao's thought captures its essence. Together with a consideration of the development of the concept of "essence and function"

体用, this chapter demonstrates that the concept of the identity between essence and function, the distinctive feature of Seng-chao's thought, was finalized by Chi-tsang. In terms of the diffusion of the Three Treatises to Chiang-nan, the historical facts of the role played by the religious group of Hui-yüan 慧遠 on Mt. Lu and the spread of the teachings to the south by Seng-jui are affirmed as the cornerstone for the revitalization of the Three Treatises in Chiang-nan. With regard to Seng-tao 僧導, we append a criticism of past studies which have viewed Seng-tao as the greatest contributor to the spread of Sanlun teachings in Chiang-nan and indicate that Seng-tao's objectives were different, that from his religious group there arose the trend of the simultaneous study of the Three Treatises and the *Ch'eng-shih lun* 成実論, and that the merits and demerits of this offset each other because this point forecasts the dark age of Sanlun study in Chiang-nan.

Chapter Three, "Some Problems Concerning the History of the Development of Sanlun Doctrine," primarily discusses, beginning with the transmission of the Three Treatises to Chiang-nan to the establishment of a Sanlun tradition on Mt. She, various problems concerning the study of the Three Treatises in the Sung 宋 and Ch'i 斉 periods. In particular, it emphasizes the contributions toward the revitalization of the Sanlun by two individuals, the Buddhist scholar Chih-lin 智琳 (409-487) of Nan-ch'i and Chou-yung 周顒, the student of "Dark Learning" 玄学, and discusses, as the result of concrete investigation, the importance of the former's *Chung-lun su* 中論疏 and the latter's *San-tsung lun* 三宗論 in terms of their influence on the writings of Chi-tsang and Chi-tsang's own assessment of them. In addition, we note that "the Sanlun Master of the North" 北土三論師 refered to in Chi-tsang's writings does not definitely mean a Northern Sanlun tradition, but refers to an individual commentator on the *Middle Treatise*, and further, we argue that the academic basis for the theory which has traditionally distinguished a "New" and "Old" Sanlun traditon is limited and provisional.

Chapter Four, "The Establishment of the Sanlun Tradition on Mt. She," describes the details of the resurgence of Sanlun study centered on Mt. She and discusses the establishment and development of the Sanlun tradition from Seng-lang 僧朗 to Seng-ch'üan 僧詮, or, what Chi-tsang refers to as, "the She-ling transmission" 摂嶺相承. In particular, with regard to Seng-

lang, we demonstrate the historical possibility, as asserted by Chi-tsang, that Chou-yung's theories were inherited from Seng-lang. With regard to Seng-ch'üan, we clarify his position as the actual founder of the Sanlun tradition on Mt. She and discuss the fact that the scholastic tradition of the exclusive study of the Three Treatises and the practice of Ch'an determined, thereafter, the course of the development of the Sanlun tradition.

Chapter Five, "The Lineage of Hsing-huang's Transmission," relates the prevailing temperament of Sanlun study by Hsing-huang Fa-lang 興皇法朗 (508-581) and his disciples and completes the development of the Sanlun tradition. Among the disciples who studied under Fa-lang, in the later periods his influence is comparatively obvious within a group of four individuals, Hui-che 慧哲, Chie-chü 智矩, Ming Fa-shih 明法師, and Chi-tsang. In particular, we can see the striking fact that, within the Sanlun tradition of Fa-lang's disciples, the polarizing trend between the group of monk-scholars who studied the Three Treatises and the group of Ch'an practioners was uninterrupted, and the fact that individuals mutually appeared from both groups is confirmed by the *Hsü Kao-seng-chuan* 続高僧伝. This chapter indicates that we can clearly anticipate the integration of the Sanlun and Ch'an, the tradition following Seng-ch'üan, even from the standpoint of the historical relationships between individuals in later periods. Conceptually, it is suggested that the Sanlun tradition of Fa-lang's disciples, which was systematized by Chi-tsang, rather than being the current mode of thought, finally merged with the Ch'an practioners, in particular, the Ta-mo 達摩 tradition of Ch'an practioners, and was eventually absorbed within it. Further, among the disciples of Fa-lang, although the *Nirvāṇa-sūtra* was a common object of study, it became the greatest distinguishing quality of Chi-tsang's theoretical thought, and it is suggested that this work became the conceptual medium for the coupling of Ch'an and the Sanlun.

A summary of the chapters in the Second Section is as follows:

The Introductory Chapter discusses the biography of Chi-tsang based on Tao-hsüan's *Hsü Kao-seng-chuan.*

Chapter One, "The Works of Chi-tsang," surmises the sequential relationship between the compositions which currently exist in Chi-tsang's *oeuvre* of twenty-six texts, and in particular, we divide Chi-tsang's life into three

periods of writing activity and discuss the works representative of each period. Although there are different opinions in the academic field concerning the commentaries on the *Lotus Sūtra* 法華経, we will particulary consider this subject in detail and critisize and examine the past theories.

Chapter Two, "The Logical Structure of Chi-tsang's Thought," grasps, by way of a logical structure, the distinctive character of Chi-tsang's thought. It describes the logical connection between the concepts of "principle and teaching" 理教, "essence and function" 体用, "middle and provisional" 中仮, etc., which are recognized as fundamental categories, and "the Initial Thesis" 初章, which expresses the basic theme of Sanlun doctrine. We explain, from the standpoint of the logical structure, what connection there is between the theory of the Two Truths 二諦, the pivotal tenet of the Sanlun, and these categories.

Chapter Three, "Chi-tsang's View of the Scriptures—A Study Based on Textual Quotations," considers how Chi-tsang viewed the Mahāyāna scriptures from the viewpoint of "doctrinal classification and evaluation" 判教, the peculiar feature of Chinese Buddhism. It is not necessarily true that Chi-tsang had a value and ranking view of the Mahāyāna scriptures, and consequently, as in the case of past studies, we discuss the error of regarding the theories of "the Two Canons" 二蔵 and "the Three Turnings of the Dharma-wheel" 三輪 as Chi-tsang's theory of doctrinal classification. Next, among the *sūtras* and *śāstras* quoted in the works of Chi-tsang, we inductively demonstrate that the works most frequently cited are the *Nirvāṇa-sūtra* and the *Ta-chin-tu-lun* 大智度論, and we discuss, particularly from the standpoint of the *Nirvāṇa-sūtra* as a canonical authority, their great influence in determining the theoretical thought of Chi-tsang.

Chapter Four, "Two or Three Problems Concerning Sanlun Doctrine," selects three subjects, "The Two Truths" 二諦義, "The Two Knowledges" 二智義, and "The Buddha-nature" 仏性義, and discusses the distinctive character of Sanlun doctrine. With regard to the Two Truths, we pose, in particular, the problem of their identity, and in terms of the Two Knowledges, we argue the thesis that it contains the occasion for the dimension of practice in the Sanlun tradition. We discuss the Buddha-nature in terms of the development of the theory of "Five Kinds of Buddha-nature" 五種仏性,

the central concept among the Buddha-nature theories of Chi-tsang, and within this central concept, we denote new views concerning the basis for, and the meaning of, the particularly important concept of "the Buddha-nature of the Middle Path=the True Nature" 中道仏性=正性.

Chapter Five, "The Historical and Conceptual Significance of Sanlun Theories," is the final chapter and corresponds to our conclusion. Chi-tsang's thought strongly emphasizes the positive and affirmative aspects of emptiness which are not found in the Indian concept of insight into emptiness. They aim at the identity of emptiness and existence, and this, for one, is due to the influence of the concepts of the *Nirvāṇa-sūtra* and because the integration of the two concepts was consciously executed by Chi-tsang. In this regard, we demonstrate that the theoretical basis of the Ch'an practioners of the early period also maintained the integration of *prajñā* and *nirvāṇa.* Therefore, it can be pointed out that the pattern of thought of both the Ch'an practioners and Chi-tsang's tradition stands on a common foundation. Accordingly, as demonstrated in the final chapter of the First Section, the consolidation of these two traditions from the standpoint of historical and human interchange can also be substantiated from the standpoint of the form and distinctive features of their thought which we have seen vis-a-vis the concepts of Chi-tsang. We conclude, for this reason, that, in the Buddhism of the following generation, we can see a form of Buddhism which genuinely inherited the Sanlun concepts which spoke of "true insight into non-acquisition" 無得正観.

索　　引

ア

イ

ウ

エ

オ

カ

キ

ク

ケ

コ

サ

シ

ス

セ

ソ

タ

チ

ツ

テ

ト

ナ

ニ

ヌ

ネ

ハ

ヒ

フ

ヘ

ホ

マ

ミ

ム

ヨ

ラ

リ

レ

ロ

ワ

著者略歴

昭和5年　岩手県に生れる
昭和33年　駒沢大学仏教学部卒
現　在　駒沢大学仏教学部助教授，文学博士
主要著書　『アジア仏教史日本篇Ⅰ』1972（共著）
『倶舎論索引Ⅰ』1973（共著）
現住所　〒192-02　東京都稲城市押立351

中国般若思想史研究
—吉蔵と三論学派—

著者　©平井俊榮（ひらいしゅんえい）　著者との協定により検印廃止
1976年3月31日　第1刷発行　¥10,000
発行者／田　中　弘　吉　東京都千代田区外神田2—18
印刷所／育英印刷株式会社　東京都墨田区立花3—18
製本所／小　林　製　本　所　東京都千代田区神田猿楽町2—8

発行所　株式会社　春　秋　社
東京都千代田区外神田2—18　電話（255）9611振替東京24861

N.D.C. 180　落丁・乱丁本はお取り換えいたします